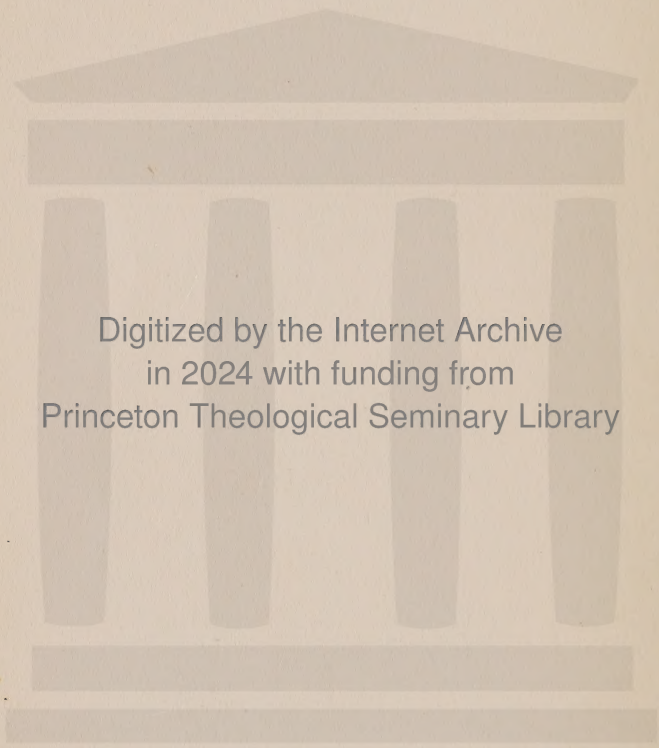
LIBRARY OF PRINCETON
SEP 1916
THEOLOGICAL SEMINARY

Division BJ
Section 1200
.M32
1912
c.1


Digitized by the Internet Archive
in 2024 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/systemderethikal00mand

System der Ethik

als Grundlegung der Religion

von

Hermann Mandel
Professor und Lic. theol.
Privatdozent an der Universität Greifswald.

---

2. Teil des 1. Hauptteils
(Glaube und Religion des Menschen)
des Grundrisses der Systematischen Theologie
„Die Erkenntnis des Übersinnlichen".

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1912.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 13 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

System der Ethik

als Grundlegung der Religion

von

Hermann Mandel
Professor und Lic. theol.
Privatdozent an der Universität Greifswald.

---

1. Hälfte:

Ethische Typenlehre.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1912.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Die Aufgabe der sittlichen Begründung der Religion, Religionsethik neben Religionspsychologie 1

1. Hauptstück (Hälfte): Ethische Typenlehre: Die Gewinnung der sittlichen Normen 11

1. Stück: aus den Inhalten oder Zwecken des Handelns: Endzweck- oder Güterlehren (Finalismus) 13

1. Kap.: Subjektivistische Endzwecklehre: Eudämonismus 21
A. Objektiver 25
I. Hedonismus 25
II. Autarkismus 26
B. Subjektiver (Euthymismus) 28
Kritik 31

2. Kap.: Transsubjektive Endzwecklehre 34
A. Individualistische: Perfektionismus 40
I. Rein thetischer 45
a) Naturalistischer (Griechentum) 45
b) Idealistischer (Aristot., Rationalismus u. a.) 48
II. Relativer 51
a) Individualismus (Schleiermacher) 51
b) Personalismus (Idealismus u. a.) 52
B. Universalistische 58
I. Persönlich-universelle 59
a) Humanitärer Universalismus (Stoa, Rationalismus) . . 64
b) Religiöser Universalismus, Reich-Gottes-Ethik (Ritschl) . 68
II. Sachlicher: Maximation 79
a) des Glücks: Utilitarismus 79
1. Egoistischer (Bienenfabel) 83
2. Altruistischer, Wohlfahrtsmoral (Bentham u. a.) . . 88

Seite

b) der Vollkommenheit: Evolutionismus 94
1. Extensive Maximation 102
α) Naturalistischer Evolutionismus (Spenzer u. a.) . 102
β) Idealistischer Evolut. (1. Schleiermacher, 2. Hegel) 108
γ) Personalistischer Evolutionismus (Eucken) . . . 117
2. Intensive Maximation: Evolut. der Elite (Nietzsche) 119
Welches der allerletzte Endzweck? Wiederkehr aller Dinge (Nietzsche) 127
C. Transzendente Endzwecklehre 128
I. Positive: Unendlicher Abschluß der empirischen Endzwecke (Wundt) 128
II. Negative, auf Grund des Pessimismus 130
a) Pessimistische Endzwecklehre: Weltverneinung (Hartmann u. a.) 132
b) Jenseitsglaube: Dualistische Ethik (Augustin, Mittelalter) 135
Kritik der Endzwecklehre 139

2. Stück: aus der Form und Begründung der Normen (vgl. S. 36 ff.): Gesetzeslehre: Gesetz im engeren Sinn (Nomismus, Pflichtenlehre) oder eigene Triebe (Emotionalismus, Tugendlehre) 146

1. Kap.: Moralpsychologie 164
A. Bewußtseinsimmanente, Nativismus 165
I. Unmittelbarer Nativismus 165
a) Rationaler Nativismus 166
1. Intuitionismus (Platon., Stoiz., bis heute oft) . . . 166
2. Apriorismus 170
α) Ursprüngliche Gestalt (Kant) 172
β) Die erkenntnistheoret. Verwendung des eth. Aprioismus (Fichte): der ethische Idealismus 180
γ) Nachwirkung und Kombination („Epigonen") . . 183
b) Emotionaler Nativismus 188
1. Inhaltliche (vgl. a 1) Emotionen 191
α) aus ursprünglichem Zusammenhang 192
aa) metaphysischer Einheit (Schopenhauer) . . . 192
bb) Gattungscharakter, Geselligkeitsbedürfnis . . 194
β) von innen kommend: Wohlwollen (Hutcheson u. a. Engländer) 195
2. Formaler, aprioristischer Nativismus (H. Schwarz) . 199
II. Vermittelter Nativismus 202
B. Bewußtseinstranszendente oder empiristische Moralpsychologie 204
I. Unmittelbare 205
a) Empirisch(Willensverhältnisse)-rationale (Vernunft Urteilssubjekt) Gesetzeslehre (Herbart u. a.) 205

Seite

b) Empirisch-psychologischer Emotionalismus („Timologie", Sympathielehre) od. Altruismus (Meinong, Ehrenfels u. a.) 216
1. Perzeptionell bedingter, sympathetischer Altruismus . 219
α) Wohlgefallen an anderen, „Sympathie" 219
β) Mitgefühl, Sympathie (älterer Sprachgebrauch, bes. Smith, Hume u. a.) 221
2. Wirksam bedingter, egozentrischer Altruismus . . 232
α) Positiver (durchs Handeln entstehender): Dank, Vergeltung 233
β) Natürlicher: Verwandtenliebe 236
II. Vermittelte, Normenbildung im Bewußtsein 239
a) durch die Mitwelt: soziologischer Historismus 240
b) durch die Vorwelt: evolutionistischer Intuitionismus . 243

2. Kap.: Transsubjektive Gesetzeslehre 245
A. Transzendente(r) 247
I. Gesetzeslehre (im engeren Sinn): Deistische Ethik . . . 248
a) Gott ohne empirische Vermittlung (Nominalismus) oder durch besondere Offenbarung (Altes Test.) Gesetzgeber 249
b) Weltgesetz (Stoa) 250
II. Emotionalismus: Pantheistische Ethik (Tao, Brahma, deutsche Mystik, deutscher Idealismus) 251
B. Empirische Gesetzeslehre 259
I. Erster Kanon: Die Transsubjektivität, praktische, deren . 261
a) subjektive Bedingung 263
b) objektive Bedingung 265
II. Zweiter Kanon: Die Verbindlichkeit des Transsubjektiven 278
Das geschichtl. Vorkommen beider Maßstäbe (bes. Sokrates) . 280

NB. Besondere Seitenüberschriften (vgl. 2. Hälfte) sind nicht absichtlich unterblieben.

Wenn es sich um die verschiedenen Arten und Gründe des Glaubens und der Religion des Menschen von der subjektiven Seite her handelt, so stellt die genetische Religionspsychologie zwar das erste, aber keineswegs das einzig mögliche Verfahren dar. Allerdings scheint das der Fall zu sein in Ansehung aller wirklichen Religion. Alle wirkliche Religion, soweit sie überhaupt subjektive Motive hat, gehört in die Religionspsychologie. Diese umfaßt alle Glaubensweisen, die sich aus natürlichen Antrieben, von selbst bilden, d. i. alle Religionen des natürlichen Menschentums. Aber neben den wirklichen und natürlichen Religionen kann es offenbar einen Typus der Religion geben, der von bestimmten Normen aus gefordert wird; neben dem kausal begründeten Bestande ein normativ gewinnbares Ideal. Es fragt sich überhaupt und grundsätzlich, ob die Religion so, wie sie einmal ist, auch sein soll. Diese Unterscheidung des Normalen vom Wirklichen ist schon bei empirischen Größen möglich. Jedes Ding kann in Wirklichkeit anders sein als es sein soll, vollends das Verhalten des Menschen. Dann aber wird diese Unterscheidung insbesondere da möglich sein, wo es sich um ein durchs Übersinnliche bestimmtes Verhalten handelt. Zum Übersinnlichen kann man infolge seiner Übersinnlichkeit die verschiedensten Stellungen einnehmen. So ist gerade im Blick darauf ein normativer Religionsbegriff von dem faktizistischen zu unterscheiden.

Es handelt sich also darum, ob die Religion als Glauben und Verhalten des Menschen, d. i. nach ihrer subjektiven Seite, irgendwie von der Erfahrungswelt aus gefordert werden könne. Diese normativ-subjektive Begründung der Religion ist offenbar bereits der Anfang wirklicher Durchführung des Maßstabes der Wirklichkeitsfrage. Denn hier wird der Grund der Religion nicht im

Subjekt und den natürlichen und unwillkürlichen Antrieben des Subjekts gesucht, vielmehr wird auf eine subjektive und natürliche Begründung verzichtet und statt dessen eine rein normative Begründung versucht. Damit ist es wenigstens nahegelegt, daß die Religion transsubjektiv verstanden und gefordert würde, wenn es auch nicht die übersinnliche Wirklichkeit ist, von der unmittelbar die Normen ausgehen, sondern die empirische Wirklichkeit. Eben in dieser könnte sich das Subjekt vom Übersinnlichen und zwar in transsubjektiver Weise angesprochen finden.

Wenn wir nun fragen, inwiefern irgendwie von der empirischen Wirklichkeit aus das religiöse Glauben und Verhalten vom Menschen gefordert werden könne, so ist zunächst nicht zu erwarten, daß dasselbe unmittelbar von der Erfahrungswelt zu fordern sei. Es ist schwer einzusehen, inwiefern ohne weitere Vermittlung ein durchs Übersinnliche bestimmtes Bewußtsein und Verhalten im Interesse der Erfahrungswelt liegen könne. Es bedarf jedenfalls der Mittelglieder, um von der empirischen Wirklichkeit aus die Notwendigkeit des religiösen Verhaltens zu begründen. Dadurch gewinnt diese zweite Art der subjektiven Begründung der Religion eine neue Eigentümlichkeit. Sie ist nicht nur die normative Forderung der Religion, sondern auch die vermittelte Begründung der Religion. Die Religionspsychologie stellt die Begründungen der Religion dar, die ohne Vermittlung durch ein anderes Verhalten des Menschen zur Religion führen, wie der Weg im einzelnen auch sei. Hier dagegen wird die Religion als die Voraussetzung eines anderen menschlichen Verhaltens gefordert und ist insofern auf vermittelte Weise begründet. Die Religionspsychologie war unmittelbar auf die Religion oder den Glauben gerichtet. Das vorliegende Verfahren dagegen führt von einer anderen Sphäre des menschlichen Verhaltens erst auf Religion und Glauben hinaus.

Welches nun aber das Mittelglied zwischen der Erfahrungswelt und ihren Anforderungen einerseits und der Religion andererseits sei, ist eindeutig bestimmt. Es handelt sich offenbar um ein Verhalten des Menschen, das irgendwie im Rahmen der Erfahrungswelt zu fordern ist. Dieses Verhalten ist gemeint, wenn wir von Sittlichkeit reden. Wenn von diesem Begriff ein Merkmal für alle Auffassungen desselben feststeht, so ist es dies, daß er ein Verhalten

des Menschen betreffe und zwar ein besonderes, eigentümliches Verhalten des Menschen, das sich von allem anderen abhebt. Der Begriff des sittlichen Verhaltens wird nur deshalb gebildet, weil sich dem Bewußtsein die Erkenntnis aufdrängt, daß innerhalb des gesamten menschlichen Verhaltens ein besonderes zu unterscheiden sei. Er würde sinnlos sein, wenn ihm nicht irgendwie ein besonderer Tatbestand zugrunde läge. Es verhält sich mit ihm in dieser Beziehung ebenso wie mit dem Gottesbegriff in seiner Unterschiedenheit vom Weltbegriff.

Worin nun aber die Eigentümlichkeit des sittlichen Verhaltens besteht, läßt sich auch in allgemeingültiger Weise angeben. In negativer Beziehung ist zunächst das Verhalten, von dem das sittliche unterschieden werden soll, als das natürliche zu bezeichnen. Das natürliche Verhalten ist dasjenige, welches aus wirksamen Antrieben oder von selbst erfolgt. Wenn von diesem ein anderes Verhalten unterschieden werden soll, so kann dessen Eigentümlichkeit offenbar nur darin gesehen werden, daß es nicht von selbst oder aus wirksamen Antrieben erfolgt, sondern daß es gefordert oder geboten wird. Das natürliche Verhalten ist das selbstverständliche, das sittliche das seinsollende. Allerdings scheint eine Auffassung des Sittlichen gegen dieses Merkmal zu verstoßen, nämlich diejenige, welche das Sittliche als das auf die Lust gerichtete Streben definiert. Denn die Lust ist gerade der wirksame Grund alles natürlichen Handelns. Aber auch diese eudämonistische Fassung des Sittlichen kann den normativen Charakter des Sittlichen nicht ganz verleugnen. Sie stellt das Streben nach Lust als das seinsollende Verhalten und die Lust als den Endzweck hin. Damit geht sie über das natürliche Verhalten hinaus, sofern in diesem weder das Moment des Seinsollenden und Richtigen noch die Endzwecklichkeit mit ihrer Tragweite enthalten ist.

Dieses von der Erfahrungswelt irgendwie geforderte sittliche Verhalten ist hier das Gebiet, in dem die Religion von Bedeutung werden soll. Und zwar handelt es sich darum, ob die Religion zur Sittlichkeit notwendig, ob sie eine unerläßliche, wesentliche Bedingung des sittlichen Verhaltens ist. Wie die Religionspsychologie die Motive, die ohne Vermittlung durch ein anderes Verhalten aus der Erfahrungswelt zur Religion führen, beschreibt, so handelt es

sich hier darum, ob die Sittlichkeit zur Religion als zu ihrer Lebensbedingung hinführe. In diesem Sinne können wir neben der Religionspsychologie von einer Religionsethik reden.

Dabei versteht es sich aber von selbst, daß es sich nicht um eine religiöse Begründung oder Beeinflussung der sittlichen Normen handeln kann. Vielmehr kommt alles darauf an, daß die sittlichen Normen aus der Erfahrungswelt begründet seien. Denn der Glaube soll ja gerade in die Erfahrungswelt eingeführt werden. Er steht noch nicht fest, sondern soll gerade auf die sittlichen Normen begründet werden. Es handelt sich demgemäß um empirische Normen, die ein sittliches Verhalten fordern, und es fragt sich, ob das ihnen entsprechende Verhalten ohne Religion möglich sei. Damit wird nun aber andererseits auch keineswegs die Religion von der Sittlichkeit abhängig gemacht und ihrer Wirklichkeit nach auf die Sittlichkeit begründet. Vielmehr soll der Inbegriff der Sittlichkeit nur zum Erkenntnisgrund für die Religion und ihre Notwendigkeit dienen. Sie ist nicht der Realgrund der Religion; umgekehrt ist gerade die Religion der Realgrund der Sittlichkeit. Allein deshalb und insofern kann gerade die Sittlichkeit der Erkenntnisgrund der Religion sein, weil die Religion der Realgrund der Sittlichkeit ist. Eben um den Nachweis des letzteren handelt es sich.

Diese Religionsethik beseitigt den Zwiespalt von philosophischer oder empirisch begründeter und theologischer oder religiös begründeter Ethik. Es ist eine befremdliche Erscheinung, wenn wir insbesondere in der neueren Zeit zweierlei ethische Systeme finden, als ob es zweierlei Maßstäbe und zweierlei Begriffe von Gut und Böse geben könnte. Diese Erscheinung ist nur daraus zu erklären, daß die beiden Gebiete, auf denen diese Systeme entstehen, einander gegenseitig ignorieren. Die Philosophie baut ihr ethisches System für sich, ohne der theologischen Ethik als einer solchen, die sich auf unbewiesenen Voraussetzungen erhebe, zu achten. Und die Theologie erbaut ebenso selbständig auf dem Grunde der Glaubenswahrheit ihre Ethik. Die Philosophie bestreitet der theologischen Ethik wirkliche Begründung, und die Theologie bestreitet der Philosophie wirkliche Ethik und dem natürlichen Menschen wirkliche Sittlichkeit. In Wirklichkeit aber

sind die streitenden Parteien, wie wir sehen werden, gerade aufeinander angewiesen. Wenn die sittlichen Forderungen, die die Erfahrungswelt an den Menschen stellt, wirklich verstanden und begründet werden, so wird sich zeigen, daß sie vom natürlichen Willen gar nicht in der vollkommenen Weise erfüllt werden können, sondern daß sie eines religiös bestimmten Willens bedürfen. Wiederum aber will die Religion, wenigstens nach ihrem vollkommenen, sittlichen Typus nichts anderes, als daß das Gesetz, welches uns innerhalb der Erfahrungswelt gegeben ist, wirklich, von innen heraus, erfüllt würde. Die Religion will dem Menschen den Willen geben, der mit innerster Lust tut, was er soll, oder wie die Schrift sagt, ein Herz, in dem das Gesetz eingegraben ist. Freilich geht die Religion, wo sie einmal vorhanden ist, über die bloße Gesetzeserfüllung weit hinaus. Sie bewirkt nicht nur diese, sondern erheblich mehr. Die Liebe bis zur Feindesliebe kann keine empirische sittliche Norm vom Menschen fordern; die Religion aber, nach ihrem vollendet sittlichen Typus, treibt sie von selbst, als ihre Frucht, hervor. Insofern ließe sich dann allerdings von einer besonderen theologischen oder, um den besseren Ausdruck zu wählen, von einer religiösen Ethik reden. Aber auch das Sondergut der religiösen Sittlichkeit steht doch unter dem Zeichen der letzten Vollendung der von den empirischen Normen angedeuteten Sittlichkeit.

Vollends aber werden die empirischen Normen der Sittlichkeit von entscheidender Bedeutung für die Religion, wenn es sich, wie in diesem ganzen Zusammenhang, um die Begründung der Religion innerhalb der Erfahrungswelt handelt. Diese kann, wie der dritte Hauptteil zeigen wird, nicht auf objektivem Wege geschehen, d. i. so, daß irgendwie, sei es mittelbar durch die Schöpfungswelt, sei es unmittelbar durch Offenbarung oder Erfahrung, die Wirklichkeit des religiösen Gegenstandes aufgewiesen würde. Dann aber bleibt nur übrig, daß sie auf subjektivem Wege geschieht. Demgemäß wird nun zwar der zweite Hauptteil zeigen, daß es eine Erfassung und Erkenntnis des Übersinnlichen durch die Frömmigkeit gibt. Aber diese ist eben durch die Frömmigkeit bedingt und muß sich offenbar samt ihrer Bedingung vor der Erfahrungswelt beweisen. Und eben dieser Beweis der Frömmigkeit oder des Glaubens vor den Erfahrungswissenschaften kann nur psychologisch

oder ethisch geführt werden. Die Religion kann ihr Existenzrecht in der Erfahrungswelt nur dadurch beweisen, daß sie ihre psychologische oder ethische Notwendigkeit nachweist. Die objektiven Methoden versagen: die Gottesbeweise erreichen Gott nicht wirklich, und Offenbarung und Erfahrung sind nicht ohne Wunder denkbar; Wunder aber können dem Erfahrungswissen nie bewiesen werden, sie setzen vielmehr den Glauben schon voraus. Bei diesem Versagen der objektiven Methoden bleibt der Religion nichts anderes übrig, als sich von seiten ihres Trägers, d. i. des glaubenden Menschen, in der Erfahrungswelt zu beweisen.

Wir sahen nun aber, daß sich die Religion rein psychologisch nicht rechtfertigen läßt; die bewußtseinsimmanente Religionspsychologie kann sich vor reiferer psychologischer Einsicht nicht halten, und die bewußtseinstranszendente Erklärung der Religion kann nur dem Illusionismus in die Hand arbeiten, wie sich insonderheit bei dem bedeutendsten Stück derselben, der Werturteilslehre, zeigte. Und so bleibt nur der sittliche Beweis für die Religion übrig. Die Religion kann sich nur durch ihre sittlichen Früchte vor der Erfahrungswelt legitimieren. Wenn sie behauptet, daß Gott selbst an der Welt zu erkennen sei, so kann darin nicht ihre grundlegende Legitimation liegen, wie die Gottesbeweise meinen; vielmehr ist das eine Erkenntnis, die den Glauben schon voraussetzt. Wenn sie vollends besondere Offenbarung und Erfahrung des Unsichtbaren behauptet, so ist das auch nur auf dem Boden eines bereits vorhandenen Glaubens möglich. Die erste Einführung und Begründung der Religion in der Erfahrungswelt kann nur von der Seite geschehen, daß die Religion subjektiv, als Verhalten des Menschen, und zwar als Voraussetzung der Sittlichkeit notwendig ist. Die sittlichen Früchte sind der einzige Erfahrungsbeweis für die Religion. Freilich ist dieser Nachweis für die Religion selbst exoterisch. Er ist ihr Beweis vor dem Forum der Erfahrungswelt. Über dieser Grundlegung erhebt sich dann die esoterische Gotteserkenntnis der Religion selbst, die sich vollends in der Erfassung Gottes in der Schöpfungswelt und in den besonderen Tatbeständen derselben, der Offenbarung und der inneren Erfahrung, abschließt. Aber der empirische Beweis für die Religion kann nur durch die sittlichen Früchte geführt werden.

Und hier liegt eine große Aufgabe für die Theologie, die noch nicht hinreichend in Angriff genommen worden ist. Es ist eine große Schwäche der Theologie, wenn sie auf den Satz verzichtet, daß die Sittlichkeit nur durch die Religion vollendet oder von Grund auf überhaupt erst gesetzt werden kann. Keines Dogmas Leugnung ist für die Theologie so grundstürzend als die Behauptung religionsloser Sittlichkeit. Nach der Einsicht der Schrift ist keine wahre Sittlichkeit möglich ohne den inneren Willen, der dem Herrn ergeben ist. Alle wahren Tugenden sind Früchte des Glaubens und des „Geistes". Von dieser Erkenntnis ist die heutige Theologie weit entfernt, wenn sie sich rein religiös oder wenn sie sich rein theoretisch, durch Gottesbeweise oder durch Offenbarungs- und Erfahrungsbeweise, begründet und unbekümmert die Philosophie eine Ethik bauen und vollenden läßt, die ohne die Religion fertig wird. Damit wird, wie wir sehen werden, das Wesen der Religion verkannt und ihre empirische Begründung unmöglich gemacht. Ebenso aber wird das Wesen des Sittlichen verkannt, wie wir sehen werden.

Daher hat denn auch die neuere Theologie nicht nur die Religionspsychologie bearbeitet, sondern auch die Religionsethik. Neben religionspsychologischen Grundlegungen der Theologie stehen in der neueren Theologie ethische Grundlegungen. Wenn diese auch selten rein für sich ausgeführt werden, so kommt der ethische Gedanke doch in den meisten Grundlegungen vor. Schon Kant hat die Religionslehre geradezu zum Anhang der Ethik gemacht. Schleiermachers Gottesbewußtsein scheint allerdings eine rein religiöse Funktion zu sein; aber letzten Endes, nach der Dialektik, ist es identisch mit der Vernunft, die in der philosophischen Ethik der Hauptfaktor der Sittlichkeit ist; und nach der Glaubenslehre ist sittliche Vollkommenheit die Überordnung des Gottesbewußtseins über die Sinnlichkeit, Sünde das falsche Verhältnis beider. Nach Rothe ist auch die Religion erst die volle Sittlichkeit. Nach Weiße ist die religiöse Erfahrung wesentlich an die sittliche gebunden, die Gottesgemeinschaft an die Gemeinschaft der Menschen untereinander, so daß für ihn die Idee des Himmelreichs von grundlegender Bedeutung ist. Schenkel begründet die Theologie aufs Gewissen. Julius Müller will nur eine Theologie anerkennen, die der sittlichen Freiheit

und der allein bei deren Anerkennung verständlichen Schuld der Sünde gerecht wird. Endlich aber sind zwei Hauptgruppen theologischer Methode und Erkenntnis zu nennen, die beide die sittliche Bedingtheit der Religion betonen. Die eine ist eine Gruppe der positiven Theologie, die Erfahrungstheologie. Allerdings gibt es eine Art der Erfahrungstheologie, die die Theologie nicht auf sittliche Erfahrung begründet, sondern unmittelbar auf eine übersinnliche Erfahrung, sei es auf die Gemeinschaft mit Gott oder auf eine empirisch unerklärbare und so transzendent begründete Beschaffenheit des Menschen, das neue wiedergeborene Ich. Aber selbst diese religiöse Erfahrungstheologie kann offenbar nicht an der sittlichen Wirkung der Religion vorbeigehen, wie allein der Begriff des neuen Ich zeigen kann; nur begründet sie die Theologie nicht auf die sittliche Erfahrung. Demgegenüber gibt es aber eine ethische Erfahrungstheologie, die den Beweis der Glaubenswahrheit im Gewissen sucht; so insbesondere Beck, dem dann manche gefolgt sind, wie z. B. — freilich ohne genauere wissenschaftliche Darlegung — Cremer. Andererseits aber lag es offenbar im Interesse des Liberalismus, im Gegensatz zum Dogmatismus den sittlichen Charakter der Religion zu betonen. Leop. Imman. Rückerts viel zu wenig bekannte zweiteilige „Theologie" leitet alles übersinnliche Erkennen mit strengster Methodik aus dem Begriff des Sittlichen ab und zwar aus einer Persönlichkeitsethik. Ritschls und insbesondere Herrmanns Theologie haben diesen Typus ethisch begründeter Theologie unter uns zur Geltung gebracht.

Wenn es sich demnach hier um die sittliche Begründung der Religion handelt, so ist es doch unberechtigt, wenn man ohne weiteres mit dem Begriff der Sittlichkeit als mit einem selbstverständlichen und eindeutigen operiert, wie das nicht nur die Theologen, sondern auch die verschiedensten Systeme der Ethik selbst tun. Allerdings ist der Inbegriff des Sittlichen dem unreflektierten Bewußtsein unmittelbar deutlich, wie das Gewissen beweist — wenigstens überall da, wo die heterogenen Einflüsse der heidnischen Glaubensweisen und die aus ihnen hervorgehenden Verbildungen des sittlichen Bewußtseins fortgefallen sind und das Bewußtsein ohne solche heterogenen Einflüsse mit offenem Auge und Gefühl der Erfahrungswelt gegenübersteht, sodaß ihm unmittelbar deutlich werden kann,

was recht und unrecht ist, daß z. B. der Diebstahl als Negation des Eigentums des anderen gegen die objektive Wirklichkeit der Erfahrungswelt streitet. Aber was dem unreflektierten Bewußtsein unmittelbar deutlich ist, das wird meist der Reflexion undeutlich. Jedenfalls verhält es sich so mit dem Begriff des Sittlichen. Das philosophische Denken, das sich mit ihm beschäftigt, geht weit auseinander in der Begründung und der inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen. Es gibt außer der Religion kaum eine Größe, die so wenig deutlich ist, wie die Sittlichkeit. Die verschiedensten Begründungen und inhaltlichen Bestimmungen des Sittlichen sind möglich und wirklich vertreten. Das gilt insbesondere von der Gegenwart. In ihr sind sittliche Anschauungen aufgetaucht, die alles bisher Geltende umstürzen, die geradezu gut böse und böse gut nennen.

Daher können wir nicht ohne weiteres von der Sittlichkeit zur Religion übergehen, sondern wir müssen zuerst nach der richtigen Auffassung des Sittlichen selbst fragen. Die Religionsethik ist nicht möglich ohne eine ethische Prinzipienlehre. Die ethische Prinzipienlehre kann aber wiederum nicht rein thetisch verfahren und eine eigene neue Auffassung des Sittlichen ausbilden, sondern sie muß nach den Hauptmöglichkeiten der Auffassung des Sittlichen fragen. Die selbständige Gedankenbildung kann sich nur im Rahmen einer grundsätzlichen Berücksichtigung der anderen Auffassungen vollziehen. Und für diese wiederum gilt der Grundsatz, den wir in der Einleitung für alle Ideengeschichte kennen lernten. Es kann sich nicht nur um die Berücksichtigung der gegenwärtig oder auch je und je geschichtlich vertretenen Auffassungen handeln, sondern nur um ein System der Hauptmöglichkeiten überhaupt. Durch dieses erst kann die Geschichte der ethischen Grundanschauungen und Systeme die rechte Beleuchtung empfangen und in der Besonderheit des Einzelnen verstanden werden. Innerhalb dieses Systems muß sich dann offenbar auch die richtige Auffassung ergeben.

Der Maßstab für die Richtigkeit aber ist hier derselbe, wie für die Religion: die Wirklichkeitsfrage. Es handelt sich offenbar auch für die sittlichen Normen alles darum, ob sie einer Wirklichkeit entsprechen oder ob sie bloßes Gebilde der Phantasie sind.

Die wirkliche Begründung oder die Begründung in der Wirklichkeit, das ist offenbar der Maßstab der Wahrheit für die sittlichen Normen. Diejenigen Normen der Sittlichkeit sind wahr, die wirklich begründet sind. Bei dem Nachweis dieser Begründung ist aber im Auge zu behalten, daß es sich nicht darum handeln kann, das Gewissen durch wissenschaftliche Reflexion selbst erst zu konstruieren oder zu begründen, sondern nur darum, die wirklich begründeten und vom Gewissen unmittelbar empfundenen und vertretenen Normen zu erkennen. Die Ethik soll nicht selbst ein sittliches Ideal entwerfen, sondern sie soll den Blick öffnen für die in der Wirklichkeit vorliegenden Normen des menschlichen Verhaltens.

Erstes Hauptstück:

Das System der ethischen Normenbildung.[1])

(Ethische Typenlehre.)

Wenn wir nun nach den verschiedenen Möglichkeiten der ethischen Grundanschauung fragen, so können wir nur von dem allen Auffassungen gemeinsamen Grundbegriff des Sittlichen ausgehen. Welches dieser ist, ist uns bereits bekannt: die Sittlichkeit ist ein besonderes, eigentümliches Verhalten des Menschen, das nicht aus natürlichen Antrieben hervorgeht oder sich von selbst versteht.

---

[1]) Vgl. hier **A.** die bisherigen Systeme der ethischen Hauptanschauungen und die Einleitungen in die Ethik überhaupt: E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 1879, 2. Aufl.: Das sittliche Bewußtsein 1886; W. Wundt, Ethik 1886, 3. Aufl. 1903 (II 1—6, 106 ff.): F. Paulsen, System der Ethik m. e. Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre 1889, 7. u. 8. Aufl. 1906; O. Külpe, Einleitung in d. Philosophie, vgl. auch andere Einleitungen in d. Philos.; G. Simmel, Einleitung in d. Moralwissenschaft, Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe 2 Bde. 1892 u. 93; G. Runze, Ethik 1892; L. Strümpell, Übersicht und Beurteilung der hauptsächlichen Begründungsweisen der Ethik 1895; C. Stange, Einleitung in die Ethik I: System und Kritik der ethischen Systeme 1901; M. Wentscher, Ethik 2 Bde. 1902; G. Störring, Moralphilos. Streitfragen I 1903, Ethische Grundfragen, I. Darstellung u. krit. Würdigung der moralphilos. Systeme der Gegenwart 1906; P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik 1903; Th. Achelis, Ethik (Göschen) 1904; W. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins v. philos. u. histor. Stdp. 1904; A. Weiss, Der ganze Mensch, Hdb. der Ethik 4. Aufl. 1905; P. Christ, Grundriß der Ethik 1905; O. Ritschl, Wissensch. Ethik u. moral. Gesetzgebung, Grundgedanken einer Kritik der gegenwärtigen Ethik 1903. — H. Höffding, Ethik 1888; Kroman, Ethik I 1904, beide dtsch. v. Bendixen; H. Calderwood, Handbook of

sondern das irgendwie gefordert wird. An diesen Grundbegriff des Sittlichen wird allein das System der verschiedenen ethischen Grundanschauungen anknüpfen können. Und zwar fragt es sich, wie das sittliche Verhalten gegen alles andere Verhalten abzugrenzen sei, worin seine Eigentümlichkeit und sein normativer Charakter bestehe. Die Eigentümlichkeit und der normative Charakter des Sittlichen ist das Thema des Systems der ethischen Normenbildung.

Moral Philosophy 1872; H. Sidgwick, Methods of Ethics 1875, 6. Aufl. 1901; J. Martineau, Types of Ethical Theory 2 Bde. 1882, 3. Aufl. 1901; Porter, Elements of Moral Science 1885; Murray, Introduction to Ethics 1891; J. H. Muirhead, The Elements of Ethics 1892, 2. Aufl. 1894; Sheldon, Ethics 1896; J. S. Mackenzie, A Manual of Ethics, 4. Aufl. 1900; Davis, Elements of Ethics 1901; F. Thilly, Einführung in die Ethik, dtsch. v. Eisler 1907; F. Westermarck, Ursprung u. Entwickelung der Moralbegriffe, 2 Bde. 1907. 09, dtsch. v. Katscher; Costa-Rosetti, Synopsis philosophiae moralis 1882f.; A. Fouillé, Crit. des syst. de morale contemp. 1883, 2. Aufl. 1887. — The International Journal of Ethics, seit 1890; Revue de métaphysique et morale, seit 1893. **B.** den geschichtlichen Stoff nach den z. T. leicht erreichbaren Originalwerken (unter dem Text) und den Geschichten der Ethik: E. Feuerlein, Die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen 1857—59; Th. Ziegler, Gesch. der Eth., I. der Griechen u. Römer 1882; K. Köstlin, G. d. E. I, 1 (bis Plato) 1887; F. Jodl, G. d. E. 1881, 2. Aufl. I 1906. — Dazu die Grundrisse der Gesch. der Ethik in den Systemen der Ethik selbst, besonders bei J. H. Fichte, Syst. der Ethik 1850 I; W. Wundt, Ethik I S. 280—522. — P. Janet, Histoire de la philosophie mor. et polit. 2 Bde. 1858, 2. Aufl.: Histoire de la sc. pol. 1887; Whewell, History of Moral Philosophy; H. Sidgwick, History of Ethics 1879; F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Franzosen u. Engländer 1855; Selby-Bigge, British Moralists 2 Bde.

Erstes Stück:

Die Güter- und Endzwecklehren.[1])

Die Bestimmung des Sittlichen kann nun offenbar zunächst von seiten des Inhaltes des Handelns eintreten. Sittlichkeit sei die Richtung des Handelns auf einen bestimmten Inhalt. Diese Bestimmung des Sittlichen achtet nicht auf die Form, in der die sittlichen Forderungen auftreten, sondern nur auf ihren Inhalt. Ob die sittlichen Forderungen von der Vernunft oder von ursprünglichen Trieben des Menschen, von der empirischen oder einer übersinnlichen Wirklichkeit außerhalb des Menschen gestellt werden, ist für diese erste Ausführung der Ethik gleichgültig; es kommt ihr lediglich auf den Inhalt der sittlichen Forderungen und des sittlichen Handelns an. Über diesem kann sie sogar die allen Einzelformen gemeinsame Grundform der sittlichen Forderungen vernachlässigen, d. i. ihren normativen oder imperativen Charakter. Sie ist eine rein auf den Inhalt gerichtete Ethik, eine materiale Ethik gegenüber der formalen, mit der wir es später zu tun haben werden. Wir können die formale Ethik aber auch als die imperative Ethik bezeichnen, sofern der imperative Charakter der sittlichen Forderungen ihre Grundform ist und sofern nur da auf die Form überhaupt geachtet wird, wo die Grundform beachtet wird. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß auch die materiale Ethik die sittlichen Forderungen eben als Forderungen, d. i. normativ oder imperativ zur Geltung bringe.

Diese inhaltliche Bestimmung des Sittlichen schließt sich der Seite des Handelns überhaupt an, die sich der Erwägung desselben zu allererst aufdrängt. Alles Handeln nämlich muß einen Inhalt und Gegenstand haben; das versteht sich von selbst, weil alles Handeln in eine Wirklichkeit eingreifen und sie gestalten will. Dieser Inhalt des Handelns steht zur subjektiven Seite des Handelns

[1]) Aristoteles, Nikomachische Ethik, dtsch. v. Kirchmann (Bd. 68) 1876; Schleiermachers Philosoph. Ethik (s. u.) und: Über den Begriff des höchsten Gutes, Berl. Akad. 1827; C. Thomas, Die Grundbegriffe der Güterlehre 1841; A. Döring, Philosophische Güterlehre 1888.

in noch engerem Verhältnis, als daß er bloßer Gegenstand und Inhalt wäre. Er liegt dem Handeln in der Form der Vorstellung bereits zugrunde. Das Handeln ist eben dadurch begründet, daß es einen bestimmten Inhalt verwirklichen will. Dieser Inhalt ist der Zweck des Handelns und somit auch sein Beweggrund und Motiv.

Die Eigentümlichkeit dieser gegenständlichen Beweggründe wird vollends deutlich erst auf dem Hintergrund anderer Motive. Es gibt nämlich Beweggründe, die nicht in den Zweckvorstellungen bestehen. Welcher Art diese sind, ergibt sich auf logischem Wege von selbst. Neben der Kausalität durch die Vorstellung, d. i. der teleologischen Kausalität, gibt es Kausalität ohne Vorstellung, d. i. die rein wirksame Kausalität, die insbesondere die Kausalität außerhalb des Bewußtseins ist. Diese rein wirksame Kausalität geht von den Zuständen des Subjekts, den natürlichen Bestimmtheiten desselben und den Lust- und Unlustempfindungen oder auch von den Trieben des Subjekts aus. Diese subjektiven Zustände lösen ohne jede weitere Zweckvorstellung, rein kausal, ein bestimmtes Handeln aus. Sie sind rein wirksame Beweggründe und als solche von den teleologischen Beweggründen zu unterscheiden. Jene sind die gegenständlichen Beweggründe, diese die zuständlichen, jene die objektiven, diese die subjektiven. Man könnte auch den Begriff des „Motivs" auf sie einschränken und die teleologischen Beweggründe als Zweckvorstellungen bezeichnen.

Die wirksamen Beweggründe scheinen nun aber gar nicht das eigentümliche Wesen des menschlichen Bewußtseins auszumachen. Vielmehr ist die bloß wirksame, mechanische Motivation des Handelns dem tierischen Bewußtsein eigentümlich. Dieses kann nicht nach Zweckvorstellungen handeln. Sein Vorstellungsverlauf ist an die Eindrücke, die es aufnimmt, oder an die gegenseitige Verknüpfung der Vorstellungen, d. i. an Sinneseindrücke und Assoziationen, und dazu an Triebe und Instinkte gebunden. Deshalb ist es unfähig, freie Zweckvorstellungen zu bilden. Zweckvorstellungen und zweckentsprechendes Handeln sind die eigentümlichen Vorzüge des Menschen. Dieses Handeln nach Zweckvorstellungen ist die eigentümliche Freiheit des Menschen gegenüber seinen Eindrücken und Empfindungen, seinen Assoziationen und Trieben. Daher scheint die teleologische Motivation erheblich höher zu stehen als die bloß wirksame.

Dann aber legt es sich besonders nahe, das sittliche Verhalten von seiten des zweckmäßigen Handelns zu verstehen. Die Absonderung und Begründung der Sittlichkeit gegenüber allem anderen Verhalten des Menschen wird sich demnach von seiten der Gegenstände oder Zwecke des Handelns vollziehen. Sittlichkeit ist ein auf einen Inhalt oder Zweck gerichtetes Verhalten. Die Kategorie, unter der der sittliche Maßstab steht, ist die des Zwecks und des Zweckobjekts. Sittlichkeit ist hier nicht eine persönliche Bestimmtheit des Menschen oder ein persönliches Grundverhalten, sondern die Richtung des Bewußtseins auf Zweckobjekte. Nicht Gehorsam und Hingabe des Willens an einen Imperativ, sondern Richtung auf einen Zweck ist nach dieser ersten Auffassung das Wesen des Sittlichen. Wir können diese Auffassung als objektive oder gegenständliche Ethik oder auch als Zweckethik bezeichnen. Sie ist damit zugleich auch eine sachliche Ethik, keine persönliche Ethik. Es ist ihr um einen Inhalt, um Gegenstände und Zwecke zu tun, nicht aber um das persönliche Verhalten des Menschen. Sie ist an der Welt interessiert, nicht am Menschen, an Erfolgen, nicht am Verhalten der Person. Sie macht die Sittlichkeit von „Gütern" abhängig, weshalb sie auch als Güterlehre bezeichnet wird. Diese Verschiedenheit hängt eben damit zusammen, daß hier die gegenständliche Motivation des Handelns, die Zweckvorstellungen, den Ausgangspunkt bilden und nicht das aus den subjektiven Zuständen hervorgehende Verhalten. Mit diesem Ausgangspunkt meinte man dem eigentümlichen Wesen des Menschen erst gerecht zu werden, aber man entfernte sich unterdessen vom Subjekt und seinem persönlichen Grundverhalten, um objektiven Gütern zugewandt zu werden.

Dieser gegenständliche Charakter dieser ersten oder Zweckethik treibt aber weiter. Nicht alles Verhalten zu Gegenständen nämlich kann als Sittlichkeit bezeichnet werden; denn die Sittlichkeit soll ein besonderes Gebiet des Verhaltens sein. Mithin muß aus der Fülle der möglichen Gegenstände und Zwecke des Handelns, die die Welt darreicht, ein bestimmtes Zweckobjekt herausgehoben werden. Sittlichkeit ist ein auf bestimmte Zwecke gerichtetes Verhalten. Und es kommt demnach alles darauf an, wie sich die Bestimmung der besonderen sittlichen Zwecke aus dem Umfang aller Zwecke überhaupt vollzieht.

Zunächst nun ist dabei schon bezeichnend, daß diese Bestimmung oder Auswahl nur von dem reflektierenden Verstande vollzogen werden kann. Nur die Reflexion kann von vielen Zwecken die auswählen, die das sittliche Verhalten begründen sollen. Dann aber ist es der reflektierende, wissenschaftliche Verstand, der nach bestimmten Prinzipien die Auswahl trifft. Die Sittlichkeit wird hier also festgelegt vom wissenschaftlichen Verstand. Dieser gibt sowohl den allgemeinen Zweck an, an dem alles sittliche Handeln hängt, als er auch von dieser allgemeinen Norm die Verbindungslinie zu den Einzelfällen zieht. Es ist in jedem Fall der reflektierende Verstand. Dieser also ist das sittliche Urteilsvermögen. Von unmittelbaren sittlichen Urteilen, wie sie im Begriff des Gewissens behauptet werden, kann hier keine Rede sein. Das Gewissen wird von der objektiven Ethik nicht verstanden. Das sittliche Urteil tritt hier überhaupt zurück gegenüber dem sittlichen Inhalt, den Zwecken und Werten. Es steht in der objektiven Ethik nicht an erster Stelle und bildet nicht deren Grundbegriff, sondern es hat nur eine sekundäre Funktion: es dient lediglich der Bestimmung der sittlichen Zwecke. Und an die Stelle eines besonderen sittlichen Urteils und des Gewissens tritt hier die allgemeine wissenschaftliche Reflexion, die Ethik.

Daher gewinnt die objektive Ethik einen besonderen und eigentümlichen Charakter. Sie ist nicht die wissenschaftliche Erforschung der Funktion des sittlichen Urteils, der sie dann die Bestimmung und Beurteilung der konkreten Sittlichkeit überließe, sondern sie ist unmittelbar die Lehre von der konkreten sittlichen Wirklichkeit. Es verhält sich nach ihr nicht so, daß die Ethik bloße Theorie vom Gewissen wäre und daß das sittliche Handeln und Leben selbst dem Gewissen überlassen wäre, sondern so, daß die Ethik das Gewissen ersetzt. Die Ethik ist hier das wissenschaftlich sich aussprechende Gewissen selbst, nicht Lehre vom Gewissen. Dadurch wird der Ethik ihr Charakter als einer theoretischen Wissenschaft genommen; sie wird zur Praxis, ja zur Kasuistik. Die Wissenschaft will unmittelbar das praktische Leben bestimmen.

Die Reflexion auf die Gesamtheit möglicher Zwecke nun ist es, die einen Zweck herausnimmt und das Handeln auf ihn hin als das sittliche bezeichnet und fordert. Es fragt sich aber, wie

die Auswahl des sittlichen Zweckes erfolge, wenn anders sie nicht rein willkürlich geschehen soll. Welcher Zweck ist der sittliche Zweck? Darauf können wir nicht unmittelbar mit einer bestimmten inhaltlichen Angabe antworten. Denn die Frage ist eben die, weshalb ein bestimmter Inhalt und Zweck als der sittliche zu bezeichnen sei. Es handelt sich um das entscheidende Merkmal des sittlichen Zweckes als solchen. Wenn dieses Merkmal bei den verschiedenartigsten Bestimmungen des Sittlichen zutreffen soll, so kann es offenbar auch nur formaler Art sein. Bisher haben wir nur die formalen Merkmale des Begriffs des Sittlichen festgestellt, die zu der Idee eines auf bestimmte Zwecke gerichteten Handelns führten. Nunmehr handelt es sich um das formale Merkmal des sittlichen Zweckes selbst. Dieses wird den Leitfaden für die nähere inhaltliche Bestimmung desselben abgeben.

Nun kann der sittliche Zweck erstens in einem besonderen Zweck oder Inhalt gesehen werden, der neben anderen steht, so daß sich die Frage erhebt, weshalb derselbe über den anderen Inhalt oder die anderen Zwecke erhoben werde. Die Antwort kann dann offenbar nur darin gesucht werden, daß er der wertvollste Inhalt und Zweck sei, das höchste Gut, das über allen anderen Gütern stehe. So entsteht der Begriff des höchsten Gutes.[1]) Dieser läßt andere Zwecke neben sich bestehen. Er verlangt nicht die Alleinherrschaft und die Preisgabe der Selbständigkeit von seiten der anderen Zwecke. Er will sich nur neben ihnen geltend machen. Daß er aber aus dem Gesamtinhalt besonders herausgehoben wird, ist in seinem überragenden Werte begründet. Die Eigentümlichkeit des sittlichen Zweckes ist der überragende Wert. Nach diesem Leitfaden verfahren alle Typen der Güterlehre. Und zwar werden wir wieder einen doppelten Leitfaden zur Feststellung des höchsten und überragenden Wertes kennen lernen: die Empfindung des Subjekts — das ergibt den Eudämonismus — und die objektive Wirklichkeit — das ergibt die transsubjektiven Güterlehren.

Dieses bloße Nebeneinander des sittlichen Zweckes und der

---

[1]) F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundlage der Moralphilosophie 1898.

anderen Zwecke kann aber nicht die alleinige oder auch die endgültige Gestalt der Güterlehre sein. Es läßt jedes Verhältnis des sittlichen Handelns zu allem anderen vermissen. Es fragt sich, wann das höchste Gut ins Auge zu fassen sei oder wieweit es uns gegenüber den anderen Zwecken verpflichte. Darüber läßt sich von dem Begriff des höchsten Gutes aus keinerlei Klarheit gewinnen. Es fragt sich, wann aufs höchste Gut hin zu handeln sei und wann nicht.

Diese Frage wird nun beantwortet durch die zweite Möglichkeit, die für die Bestimmung des sittlichen Zwecks besteht. Derselbe kann nämlich nicht nur als Zweck neben den anderen Zwecken, wenn auch als wichtigster, aufgefaßt werden, sondern auch als ein Zweck, der für die anderen Zwecke von Bedeutung ist. Die Abgrenzung des sittlichen Handelns vollzieht sich dann nicht so, daß ein Einzelzweck von den anderen abgegrenzt würde, sondern so, daß auf eine *besondere Seite* oder Beziehung *alles zweckmäßigen Handelns* gesehen wird. Obwohl sich die Sittlichkeit nach der Zweckethik durch einen besonderen Zweck von allem anderen Handeln abgrenzt, wahrt sie sich doch die Tragweite, daß sie auf alles zweckmäßige Handeln Bezug hat. Sie bedeutet nicht unmittelbar einen bestimmten Einzelzweck, sondern eine bestimmte Orientierung alles zweckmäßigen Handelns.

Wie es nun zu einer besonderen Orientierung des zweckmäßigen Handelns kommen könne, dafür besteht eine doppelte Möglichkeit. Wenn wir uns vor die ganze Summe der Zwecke stellen, die sich uns in der Erfahrungswelt darbietet, so legt sich zunächst die Frage nahe, ob es in dieser Mannigfaltigkeit keine *Einheit* gebe. Der Mensch muß sich bald diesen, bald jenen Zwecken zuwenden. Sein Handeln und Verhalten droht zerrissen zu werden, wenn es keine Einheit gibt. „Wenn ein Mensch sich zu verschiedenen Zeiten von ganz entgegengesetzten Zwecken erfüllt zeigt“, so kann von einer besonderen Richtung und Bestimmtheit seines Verhaltens keine Rede sein. „Seine Zwecke müssen sich als die Ausdrucksformen einer einheitlichen Lebensrichtung verstehen lassen.“ „Diese einheitliche Art des Wollens nennen wir die Gesinnung.“ „Alle Auffassungen des Sittlichen treffen daher schließlich in dem Gedanken zusammen, daß sittlich oder

gut die innere Sammlung in einer Gesinnung ist, die wir als die unveränderliche Art unseres Wollens denken können und denken müssen. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist also auf jeden Fall die, daß er sich ein wirklich einheitliches Wollen erwirbt", „sich in seinem Wollen konzentriert oder die Einheit des Bewußtseins im Wollen durchsetzt". [1])

Es ist aber nicht nur die Forderung der Einheit in der Mannigfaltigkeit, sondern auch die Ordnung der Zwecke untereinander, die uns zu einem Leitfaden führt. Die meisten Zwecke nämlich sind nicht Selbstzwecke, sondern dienen anderen Zwecken, so daß eine ganze Reihe der Zwecke entsteht, die schließlich vor die Frage nach einem letzten Zweck stellt. Dieses Verfahren hat der Begründer der endzwecklichen Ethik besonders klassisch ausgeführt. „Jede Handlung und jeder Entschluß erstrebt ein Gut; deshalb hat man das Gute richtig als dasjenige bezeichnet, dem alles nachstrebt", eine Definition des Guten die von Aristoteles über Boethius und die augustinische Scholastik bis zu Thomas von Aquino die grundlegende war (Bonum est, quod omnia appetunt, appetibile). „Nun gibt es vielerlei Handlungen, Künste und Wissenschaften, und deshalb gibt es auch vielerlei Ziele". Alle Tätigkeiten aber „fallen unter höhere, und überall sind die Ziele der höheren und leitenden Künste vorzüglicher als die Ziele der untergeordneten, da letztere nur um jener willen verfolgt werden". „Sollte es nun ein Ziel des Handelns geben, das um seiner selbst willen begehrt würde und nicht alles um eines anderen willen gewählt werden (denn dies ginge ins Endlose, und das Begehren wäre dann leer und vergeblich), so würde offenbar ein solches Ziel das Gute an sich und das Beste sein". [2]) So entsteht durch die Forderung der Einheit in der Vielheit und durch das gegenseitige Verhältnis der Zwecke der Begriff eines Endzwecks. Und dieser ist offenbar der Leitfaden, der der Frage nach einem besonderen, sittlichen Verhalten zur Antwort verhelfen kann. Sittlichkeit ist das Handeln auf einen Endzweck hin. Und es fragt sich nun nur noch, worin dieses bestehe.

---

[1]) Herrmann, Ethik [3] 17f.

[2]) Aristoteles a. a. O. S. 1. 2.

Aus dieser neuen Bestimmung der Ethik als Endzwecklehre ergeben sich nun aber unmittelbar weitere Schwierigkeiten. Zunächst tritt offenbar der Endzweck in Konkurrenz mit den anderen Zwecken: alle Einzelzwecke werden durch einen umfassenden Endzweck vergewaltigt. Kein Zweck darf eigentlich um seiner selbst willen erstrebt werden außer dem einen. Alle anderen Zwecke sind nur Mittel zur Erreichung und Verwirklichung des Endzwecks. Man darf sich den empirischen Einzelzwecken nicht um ihrer selbst willen zuwenden, sondern nur, um durch sie den Endzweck zu erreichen. Man muß hinter sie schielen, wie man sich ausgedrückt hat. Man darf den Freund auf der Straße nicht grüßen, weil er Freund ist, wie die Gegner der Endzwecklehre im Mittelalter spotteten, sondern nur um Gottes oder der Seligkeit willen, den Durstigen tränken nicht aus Mitleid, sondern um des Endzwecks willen. Nur der Endzweck darf Gegenstand des „Genusses“ (fruitio) sein, alle anderen Zwecke nur Gegenstand des „Gebrauches“ (usus). Wie der Pilgrim fern von der Heimat Fahrzeuge benutzt, um zum Ziel zu gelangen, so benutzt der sittliche Mensch die irdischen Zwecke, um das eine Ziel zu erreichen. Diese unnatürliche Unterdrückung der Einzelzwecke durch den Endzweck dürfte unvermeidlich sein. Sie hat nur eine Ausnahme: an den Handlungen, die ohne Zweckvorstellungen, infolge bloß wirksamer Beweggründe geschehen. Diese unterstehen naturgemäß nicht dem Endzweck, aber alles zweckmäßige Handeln wird in seinen Bannkreis gezogen und in seinen Fangarmen festgehalten.

Zu dieser objektiven Konkurrenz des Endzwecks mit den Zwecken kommt aber eine subjektive, psychologische. Es ist für das Bewußtsein nicht einfach, mit den Einzelzwecken die Intention des Endzwecks zu verbinden. Wenn es seine ganze Aufmerksamkeit auf jene richtet, so bleibt für diese kein Raum. Diese doppelte, objektive und psychologische Konkurrenz des Endzwecks mit den Einzelzwecken hat naturgemäß immer zu Ermäßigungen der Endzwecklehre geführt: nur der ausdrückliche Ausschluß des Endzwecks oder der Gegensatz zu ihm sei zu verwerfen; es genüge ein „Grundwille“, der auf den Endzweck gerichtet sei; bei einzelnen Zweckhandlungen dürfe der Endzweck abwesend sein. Vollends aber hat der Rigorismus des Endzwecks den Blick dafür

geschärft, daß es einen anderen Maßstab gibt, nach dem die Handlungen auch ohne Endzweck gut sind, weil sie geboten sind. Die scholastische Ethik erkannte gegen den augustinischen Dualismus mit seinem rigoristischen Finalismus, daß es neben dem Endzweck eine gänzlich verschiedene Norm des sittlichen Handelns gebe: das Gesetz, und daß nach diesem gut sei, was dem Gebot entspreche, ohne jede endzweckliche Bezogenheit, daß nicht die „Intention" oder „Relation" auf den Endzweck die Handlung sittlich gut mache, sondern der Gehorsam gegen das Gebot, daß neben die finale Ethik eine imperative Ethik zu treten habe.

Das System der Zweckethik erschließt sich nun nach dem Vorhergehenden durch die Frage nach den möglichen Endzwecken des menschlichen Handelns. Es fragt sich, welche Endzwecke sich der Mensch stellen kann.

Erstes Kapitel:

Subjektivistische Endzwecklehre; der Eudämonismus.[1])

Wenn der Mensch nach einem letzten Zweck seines Handelns und Lebens sucht, so ist ihm der nächste Weg zur Beantwortung ziemlich eindeutig gewiesen, sodaß er ihn kaum verfehlen kann.

---

[1]) Hierher gehören mit verschiedenen Einschlägen: die nationalgriechische, demokritische, sophistische, cyrenaische, cynische, aristotelische, stoische, epikureische Ethik, vgl. E. Zellers Gesch. der griech. Philos. (das Einzelne unter dem Text) u. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philos. 1892. — Der transzendente Eudämonismus des Mittelalters, vgl. Thomas v. Aquino, Summa totius theologiae II 1 Einleitung. — Hobbes, Elementa philosophiae (I. de corpore 1655) II. de homine 1658, III. de cive 1642. 47, dtsch. v. Kirchmann; Leviathan 1651; La Rochefoucauld, Réflexions ou sentences et maximes morales 1665; La Bruyère, Die Charaktere und die Sitten dieses Jahrhunderts 1687; La Mettrie, Antiseneka oder Untersuchung über das Glück 1748; Helvetius, De l'esprit 1758, Über den Menschen, seine Fähigkeiten u. s. Erziehung, dtsch v. Lindner 1877; Holbach, Système de la nature 1770; Volney, Katechismus des französ. Bürgers 1793, 2. Aufl., Das Naturgesetz oder physische Prinzipien der Moral, abgeleitet aus der Organi-

Er wird uns deutlich, wenn wir nur den Charakter eines letzten Zweckes ins Auge fassen. Der Endzweck muß über alle anderen Zwecke herrschen, und er selbst darf nicht an einem anderen Zweck orientiert sein, sondern muß in sich seinen Wert haben. Der Endzweck ist Selbstzweck. Welches nun für den natürlichen Menschen das höchste, in sich wertvolle Gut sei, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Es ist seine Glückseligkeit. Diese wird allein um ihrer selbst willen erstrebt, und diese ist der Zweck, der alles andere Streben und Handeln des natürlichen Menschen zum Mittel hat. „Gut aber ist, was alle erstreben", so lautete die berühmte Definition des Guten im Mittelalter, die von Aristoteles herrührte.

Dieser Endzweck wird dem Menschen zunächst schon durch seine natürliche Willensrichtung gegeben. Die Bestimmungsgründe des natürlichen Willens sind die Lust- und Unlustempfindungen und die Glückseligkeit als das zu erreichende Ziel. „Der Mensch kann seiner Natur nach nichts wirklich wollen, was nicht seinem eigensten, persönlichen Gefühl eine Befriedigung gewährt; er will in einem gewissen Sinn sich selbst, sein eigenes Wohl in jedem Wollen." [1]) Die Beweggründe des menschlichen Wollens und Handelns liegen in der Zuständlichkeit, d. i. in den Wertempfindungen, in Lust und Unlust, und soweit sie nicht wirksamer, sondern teleologischer Art sind, in der Glückseligkeit als dem zu erreichenden Zustand. Das ist die praktische Begründung

sation des Menschen u. des Universums. — Steinbart, Glückseligkeitslehre 1778, als Typus der eudämonistischen Ethik des Rationalismus überhaupt. — G. Th. Fechner, Über das höchste Gut 1846, Die Tagesansicht 1879; Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 86, 2. Aufl. 1907. Die Ethik des Bewußtseinsmonismus: W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilos. 1882 und v. Schubert-Soldern, Grdlagen zu einer Ethik 1887. E. Pfleiderer, Eudämonismus u. Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips 1880; A. Dix, Der Egoismus unter Mitwirkung von W. Bölsche u. a. 1899. — J. Duboc, Leben ohne Gott, Untersuchung über den ethischen Gehalt des Atheismus 1875, Grdriß einer einheitlichen Trieblehre v. Stdp. des Determ. 1892; L. Büchner, Kraft und Stoff nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre 1855, 19. Aufl. 1898; F. Wollny, Der Materialismus i. Verh. z. Relig. u. Moral 1888, Leitfaden der Moral 1887, Proleg. der natürl. Moral 1889; M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum 1845, 3. Aufl. 1900, Reklams Univ. Bibl. 1892; R. Steiner, Philos. der Freiheit 1894, Die Romantik, z. B. Fr. Schlegel, darf auch im Anschluß an Stirner genannt werden.

[1]) Sigwart a. a. O. [1] 6.

der Glückseligkeitslehre. Auf diese hat besonders Hobbes in klassischer Weise aufmerksam gemacht.

Neben dieser praktischen Begründung der Glückseligkeitslehre gibt es aber auch noch eine andere. Die Lust- und Unlustempfindungen sind nämlich nicht nur die Bestimmungsgründe des Willens, sondern sie haben auch für die Auffassung der Wirklichkeit Bedeutung. Neben ihrer praktischen Bedeutung steht eine theoretische. Und diese geht jener sogar voraus. Zuerst bedeuten die Lustempfindungen eine bestimmte Auffassung der Wirklichkeit, um danach erst Bestimmungsgrund des Willens zu werden. In dieser gegenständlichen Hinsicht der Weltauffassung nun gewinnen die Lustempfindungen ein eigenartiges Gewicht. Sie scheinen der einzige Wertmaßstab für die Dinge zu sein. Wenn es sich in der Zweckethik um Güter handelt, so scheint der einzige Weg zur Bestimmung der Güter die Wertempfindung zu sein. Allein in dieser scheinen wir Güter als solche erkennen zu können. Ja allein die Wertempfindung scheint die Grundlage für den Begriff des Gutes und des höchsten Gutes sein zu können. Das ist ein Gemeinplatz der eudämonistischen Literatur.

Diese gegenständliche Bedeutung der Wertempfindungen kann dann in besonders helles Licht treten auf dem Hintergrund eines erkenntnistheoretischen Kritizismus und Skeptizismus. Mit dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus mußte sich der praktische, ethische verbinden, wie auch die umgekehrte Verbindung nahe lag. Wenn man behauptet, die Wirklichkeit sei unerkennbar, das Subjekt fasse sie selbst in seiner am meisten gegenständlichen Erkenntnis doch immer nach subjektiven Kategorien auf, so liegt die subjektive Bestimmung der Güter überaus nahe. Man kann hier behaupten, allein durch die Wertempfindung seien Güter zu erkennen. Objektive Güte gebe es nicht. Es sei allein das Subjekt, das den Dingen Wert und Güte gebe. Der Mensch sei das Maß aller Dinge. Dieser Satz, daß die Dinge an sich keine Güte haben, sondern daß sie dieselben nur durch die Werturteile des Subjekts bekommen, kann freilich auch ohne skeptizistische Grundlage im Rahmen des vorigen Abschnitts behauptet werden. Die klassische Verbindung des ethischen Subjektivismus mit dem erkenntnistheoretischen, d. i. der absolute Solipsismus praktischer und theoretischer

Art findet sich bei der Sophistik.[1]) Bei den letzten Ausläufern der erkenntniskritischen Bewegung des verflossenen Jahrhunderts findet sich Ähnliches.[2]) Auch der neuere Pragmatismus, der die Erkenntnis mit der praktischen Brauchbarkeit der Dinge in Zusammenhang bringt, steht dieser Auffassung nicht fern.[3])

Aus diesen praktischen und theoretischen Gründen ergibt sich dem natürlichen Menschen von selbst die Glückseligkeit als das letzte Ziel und höchste Gut seines Wollens. Der praktische Grund treibt von selbst; der theoretische bedarf der Reflexion. Die Güter aber, die er gewinnt, sind doppelter Art. Erstens werden durch die Wertempfindungen die Dinge außer dem Menschen zu Gütern. Zweitens aber wird der Blick auf die Wertempfindungen selbst gerichtet. Das Gefühl der Lust selbst wird zum höchsten Gut, denn dieses ist es erst, welches den Dingen ihren Wert gibt. Dieser Unterschied der eudämonischen Güter und der Eudämonie selbst wird für die Einteilung des eudämonistischen Systems von Bedeutung sein. Gemeinsam aber ist demselben der Abschluß gegen jede transsubjektive Normierung des Verhaltens. Transsubjektive Verbindlichkeiten und Maßstäbe lehnt der Eudämonismus grundsätzlich ab. Er leugnet, konsequent vertreten, daß der Mensch unabhängig, ja im Gegensatz gegen seine Wertempfindungen objektiv geltende Pflichten habe. Daher wird aus dem Eudämonismus unvermeidlich Egoismus. Egoismus ist die Behauptung des eigenen Ich, die der anderen nicht achtet.

Trotzdem aber wird auch der Eudämonismus und Egoismus nicht gänzlich verkennen können, daß das Verhalten des Subjekts an transsubjektive Normen gebunden sei. Damit würde er jedes Zusammenleben unmöglich machen. Es ist bezeichnend für den Eudämonismus und Egoismus, wenn einer seiner Vertreter ausführt: „Einerseits muß die Ethik den Menschen nehmen wie er ist, weil sie ihm nichts zumuten kann, was er nicht aus sich wollen könnte; andererseits aber muß sie ihm ein Anderswerden zumuten, wenn

---

[1]) Die Sophisten, vgl. E. Zeller, Gesch. der griech. Philos. I 2 [5], 1088 ff., 1119 ff.; ebenso die Cyrenaiker a. a. O. II 1 [4] 355 ff.

[2]) Stirner a. a. O.

[3]) Gibson, Philosophical Introduction to Ethics 1904; G. Jacoby, Der Pragmatismus 1909.

sie nicht alles Scheußliche aus seiner Natur gutheißen will.“ [1]) Und hier ist der Ort einer eigentümlichen Auffassung des Sittlichen. Die Normen, die das Verhalten transsubjektiv orientieren sollen, können aus dem eigenen Interesse des Subjekts begründet werden. Der Mensch könne nur dann die Glückseligkeit erreichen, wenn er sich nach den anderen richte. Denn sonst würden die anderen sein Wohlbefinden zu stören suchen. Es liegt also im eigenen Interesse, wenn man sich nach den anderen richtet. Deshalb wird derjenige sittlich handeln, der sein eigenes Interesse versteht. So entsteht die Moral des wohlverstandenen Interesses, das „Selfish System“, nach dem die Tugend darin besteht, sich selbst glücklich zu machen durch das Glück anderer. Diese im gewöhnlichen Leben weit verbreitete „Moral“ ist insbesondere von dem klassischen englischen Vertreter des Egoismus, Hobbes, und von den französischen Materialisten, einem La Mettrie und Holbach, ausgebildet worden.[2])

Das Prinzip der Lustempfindung kann nun aber in verschiedener Weise ausgeführt werden. Und zwar finden sich die Ausführungen in reinlicher Gestalt in der griechischen Ethik, während der neuere Eudämonismus fast immer mehrere und verschiedenste Linien in ein Gebilde zusammenarbeitet. Die griechische Ethik ist primitiver, eben deshalb aber elementarer und klarer.

A. Zunächst kann sich der Eudämonismus im Blick auf die Güter selbst ausbilden, die von den Lustempfindungen bewertet werden. Und diese Ausbildung liegt näher, wie der Blick auf die subjektive Lustempfindung selbst. Wir könnten diesen ersten Eudämonismus als objektiven Eudämonismus bezeichnen oder als eudämonistische Güterlehre.

I. Und zwar ist hier wiederum die erste Möglichkeit die Zuwendung zu den Gütern des körperlichen und sinnlichen Lebens. Das höchste Gut kann in den angenehmen Zuständen des Körpers oder in den angenehmen Empfindungen der Sinne gesucht werden. Der eigene Organismus und die Sinnenwelt sind die beiden großen Gebiete der Lustempfindungen und damit der Güter. Die Lustempfindung, die auf diesen Gebieten entsteht, ist das körperliche.

[1]) Sigwart a. a. O. 42f.

[2]) Hobbes a. a. O.; La Mettrie a. a. O.; Holbach a. a. O. Vgl. aber auch F. Bacon u. J. Locke (Essay conc. hum. underst., bei Reklam, I 3) u. a.

sinnliche Wohlempfinden, die Hedone. Daher dieser Typus den Begriff des Hedonismus trägt.[1])

Der Hedonismus sieht das höchste Gut in den sinnlichen Empfindungen. Daher liefert er den Menschen an die äußere Wirklichkeit aus. Er soll sich den Genüssen, die sie ihm darbietet, hingeben. Diese Hingabe kann aber doppelter Art sein: so, daß er sich den einzelnen Genüssen des Augenblicks überläßt, oder so, daß er nach der größten Summe des Lebensglücks, die aus einer richtigen Abwägung der einzelnen Genüsse folgt, trachtet. Im zweiten Fall ist dem Genuß unmittelbar eine Schranke gesetzt durch die Reflexion, die aus den einzelnen Genüssen berechnend das Fazit zieht. Im ersten dagegen bedarf es der Mahnungen, daß man sich dem Genuß nicht ohne jede Besinnung überlasse. Denn ein besinnungsloser Lustgenuß macht zu einem andauernden Lebensgenuß schließlich untauglich. Es gibt aber auch einen objektiven Grund zur Besinnung: die einzelnen Lustgenüsse sind verschieden, und sie bedürfen demnach der Ordnung. Die so begründete Reflexion bedeutet eine Schranke oder Norm für den unmittelbaren Lustgenuß, die freilich nur seinem eigenen Interesse dient, aber dennoch der Ansatz für eine Tugendlehre werden kann. Dabei ist es denn freilich bezeichnend, daß die Tugendlehre, d. i. die Lehre von der Tüchtigkeit, auf dem Boden des Eudämonismus erst bei dessen Einschränkung einsetzt.

II. Wo sich aber der Hedonismus, d. i. die natürlichste unmittelbarste Art des Eudämonismus, zu voller Blüte entwickelt, da kann eine andere Ausführung des Eudämonismus kaum ausbleiben. Der Hedonismus sucht die Genüsse, die die objektive Wirklichkeit, vom eigenen Körper bis zu den sublimsten Genüssen der Kultur, darbietet. Dem gegenüber konnte die Tatsache Bedeutung gewinnen, daß die Wirklichkeit zum großen Teile nicht nur Genüsse, sondern deren Gegenteil über uns bringt. Diese Tatsache konnte eine ganze Denkrichtung erzeugen, den Pessimismus. Der Pessimismus aber kann, wenn anders das eudämonistische Ziel bestehen bleibt, die Abhängigkeit von der Wirklichkeit nicht ertragen. Er muß das Glücksstreben aus diesem objektiven Gebiet zurückziehen und es unabhängig machen von der Welt.

[1]) Die cyrenaische Schule, vgl. E. Zeller a. a. O. II 1 ^{4}, 350 ff.

Von hier aus ist der Cynismus[1]) zu verstehen, dessen Name, sofern er nachträglich und fälschlich nach dem des Hundes gedeutet ist, den sachlichen Gegensatz zum Hedonismus andeutet. Der Cynismus ist keineswegs grundsätzlich ein Verächter der Glückseligkeit. Vielmehr weiß er sich in diesem Endzweck mit der ganzen griechischen Ethik eins. Aber er leugnet die Erreichbarkeit desselben in der Sinnenwelt. Denn diese sei nicht in des Menschen Hand. „Eigentum des Menschen sei nur sein geistiger Besitz. Alles andere ist Glückssache; nur in seiner geistigen Tätigkeit ist er unabhängig. Und wer keinem Äußeren und keinem Verlangen nach Äußerem dienstbar ist, ist ein Freier.“ Dann aber ist die ungestörte und insofern vollkommene Glückseligkeit nur durch Widerstand gegen die äußere Welt zu erreichen. Nicht Genuß kann zu ihr führen; denn Genuß führt zur Knechtschaft unter die Welt. Es bedarf vielmehr einer gewaltsamen Emanzipation des Subjekts von der Welt, um zum Glück zu kommen. Arbeit und Mühe statt des Genusses ist das beste Mittel zur Glückseligkeit, denn diese ist Unabhängigkeit von der Welt. Die Lust aber, die der Welt dienstbar macht, ist das größte Übel, das es gibt. Lieber verrückt als vergnügt, sagt ein Cyniker. Herakles ist das Vorbild.

So verschiebt sich hier der Glückseligkeitsbegriff erheblich. Glückseligkeit ist hier das Gegenteil der Lust. Sie wird mit der Tüchtigkeit oder Tugend eins gesetzt. Im Hedonismus war die Tugend nur Mittel zur Glückseligkeit. Hier ist sie die Glückseligkeit selbst. Der Eudämonismus wird hier eigentlich überwunden. Denn Arbeit und Selbstbeherrschung, Abkehr von der Welt und allen Lüsten kann man schwerlich noch als Eudämonie bezeichnen. Vielmehr haben wir hier im Gegensatz zum Eudämonismus einen bewundernswerten Energismus. Das Ideal der naturbeherrschenden Persönlichkeit ist hier durchaus vorhanden. Das persönliche, geistige Leben soll den Sinnengenuß überwinden. Das ist eine seltene Höhe sittlicher Erkenntnis. Aber dennoch steht dieselbe im Rahmen des Eudämonismus. Die über die Natur erhabene Persönlichkeit wird nicht um ihrer selbst willen, weil sie selbst sein soll, als Ideal aufgestellt, sondern lediglich als Mittel zur Glückseligkeit.

---

[1]) E. Zeller a. a. O. 300 ff.

Die Frage nach dieser beherrscht den Cynismus wie die anderen Formen griechischer Ethik, soweit sie nicht metaphysisch, durchs Übersinnliche, bereits begründet sind. Somit ist dieser Energismus und Personalismus doch als Eudämonismus zu bezeichnen, wenn auch als negativer gegenüber dem Hedonismus als positivem Eudämonismus. Wenn wir aber einen besonderen Namen für diesen Typus haben wollen, so kann es nach dem Hauptbegriff der Autarkeia, d. i. der Selbstgenügsamkeit gegenüber den äußeren Gütern, der des Autarkismus sein.

III. Es ist nun aber nicht nur im Blick auf die Sinnenwelt ein positiver Eudämonismus möglich (I), sondern es kann auch auf geistige Genüsse verwiesen werden, sodaß sich ein spiritueller Eudämonismus statt des sinnlichen, des Hedonismus, ergäbe. Ein solcher ist schon auf dem Boden des negativen Eudämonismus nicht unbekannt. Wenn dieser nämlich das Subjekt gegen die äußere Welt verselbständigt und verinnerlicht, so entsteht die Frage, welchen Inhalt denn das persönliche Leben habe. So wird der Blick auf den geistigen Lebensinhalt gelenkt. Die Weisheit und Einsicht des Menschen, die Vernunft, sei das einzige, was dem Leben einen Wert gebe. Hier liegt die Verbindung des Cynismus mit Sokrates und der Boden für Plato. Ebenso aber kann man einen spirituellen Eudämonismus bei Aristoteles finden, wenn er sagt: die Glückseligkeit bestehe in dem dem Menschen eigentümlichen Wesen, d. i. in der Vernunft und ihrer Betätigung. Auf diesem Wege können Kunst und Wissenschaft zu den entscheidenden Gütern werden, wie denn auch ein solcher ideeller Eudämonismus durch unsere Zeit geht.

B. Damit ist das Gebiet der äußeren Lustgenüsse erschöpft. Und es bleibt nur noch die Zuwendung zur Lust und zum Lustgenuß selbst. Es ist zu unterscheiden zwischen den Genüssen als Zuwendungen zu einer äußeren Wirklichkeit und den Genüssen als innerem Seelenzustande. Bisher hatten wir es mit den Genüssen in der äußeren Welt zu tun, sei es in der sinnlichen, sei es in der innerlichen. Der Cynismus aber wandte sich zwar von den äußeren Genüssen ab, aber doch nicht, um sich dem inneren Lustgenuß selbst zuzuwenden, sondern nur, um sich negativ von der Weltabhängigkeit zu emanzipieren. Man kann nicht sagen, daß er das

höchste Gut aus der Betrachtung der Lust als inneren Zustandes gewönne, sondern ihm liegt lediglich an der Unabhängigkeit von der Welt. Er ist am Hedonismus antithetisch orientiert, nicht positiv am Lustbegriff als dem eines inneren Zustandes. So läßt sich die Unterscheidung eines objektiven Eudämonismus von dem nunmehr folgenden subjektiven oder einer eudämonistischen Güterlehre von dem reinen, unmittelbaren Eudämonismus wohl aufrecht erhalten.

I. Wenn der Eudämonismus sich nun aus der Lust als innerem Zustand begründen wollte, so ergab sich an Stelle des Wechsels der einzelnen Lüste als Ideal eine möglichst gleichmäßige innere Lustempfindung. Denn auf die Höhepunkte der Lust folgen notwendig ebenso tiefe Niedergänge des seelischen Lebens. Die Ungleichmäßigkeit mußte vermieden werden, wenn es zu einer Glückseligkeit als innerem Zustand kommen sollte. So war der erste Grundsatz, der aus der Erwägung der Lust selbst floß, der, daß es nicht auf die einzelnen Lustgenüsse ankomme, sondern auf die Glückseligkeit des ganzen Lebens. Dieser Grundsatz liegt dem Hedonismus durchaus nicht nahe. Dazu konnte aber ein zweiter Grundsatz kommen, der nicht nur das Verhältnis der Lüste untereinander betraf, sondern grundsätzlich die Lust überhaupt. Aus der Beobachtung der inneren Empfindungen konnte sich auf mehrfachem Wege die Erkenntnis ergeben, daß die Lust aus der Befriedigung eines Bedürfnisses oder Begehrens hervorgehe. Dann aber kam die Lust nicht als positiver Genuß zu stehen, sondern als die Abwesenheit eines Bedürfnisses. Und demgemäß erschien als das Ziel die Freiheit von Bedürfnissen und Schmerzen, die Gemütsruhe. Dazu kommt dann endlich die prinzipielle Erkenntnis, daß nicht die Dinge selbst Güter oder Übel sind, sondern nur durch unsere Lust- oder Unlustempfindung. Der Weise könne selbst auf der Folter glücklich sein. Aus diesen Grundsätzen ergibt sich dann das Ideal der Gemütsruhe oder Ataraxie, die unabhängig über den einzelnen Lüsten, über den Gefühlen des Mangels und über den Einflüssen der Wirklichkeit stehe.[1]) Wir könnten diesen Eudämonismus als den psychologischen bezeichnen, weil er im

[1]) Der epikureische Eudämonismus, vgl. Zeller III 1 [4] 452 ff.

Unterschied vom objektiven Eudämonismus auf psychologischer Analyse der Lust beruht.

II. Der innere Eudämonismus muß aber nicht gerade psychologisch begründet sein; es liegt auch ohne jene Analyse nahe, die Glückseligkeit unmittelbar in die innere Seelenstimmung zu setzen, in das Wohlbehagen der Seele, die Euthymie. So hat hier der Euthymismus Demokrits [1]) seine Stelle. Er ist nicht durch psychologische Kritik bedingt, wie der epikureische Eudämonismus. Sein Ideal der Euthymie ist durchaus verschieden von der Ataraxie, wie die Position von der Negation. Und auch von dem ideellen Eudämonismus ist der Euthymismus offenbar unterschieden. „Die Glückseligkeit besteht mit Einem Wort ihrem eigentlichen Wesen nach in nichts anderem als in der Heiterkeit und dem Wohlbefinden, der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüts.“ [2])

Dieser innere Eudämonismus mußte aber bei konsequenter Ausbildung in eigentümlicher Weise auf eine ganz andere und sehr viel wahrere Sittlichkeit stoßen, als er selbst darstellen wollte. Es gibt nämlich einen heftigen Feind der Seelenruhe, der von den sittlichen Maßstäben herrührt. Das sind die Mahnungen des Gewissens und die Gewissensbisse.

Auf diesen inneren Tatbestand mußte offenbar gerade der Euthymismus aufmerksam werden. Der Euthymismus ist geradezu der Entdecker desselben gewesen. Er zuerst hat in der Geschichte der Ethik nachdrücklich auf die Syneidesis, das Gewissen hingewiesen. Der Hedonismus und andere Auffassungen des Sittlichen überhören diese inneren Stimmen. Der Euthymismus aber konnte sie nicht überhören. So muß er Zeugnis ablegen für einen Tatbestand, den er selbst nicht erklären kann. Er selbst geht nur auf Seelenruhe; die inneren Stimmen aber sagen, daß sein Verhalten nach anderen transsubjektiven Normen zu beurteilen und einzurichten sei. Sie zeugen von transsubjektiven Normen des Rechts und Unrechts, die unabhängig sind von egoistischen Zielen. So bezeugt sich in der Sphäre einer egoistischen Ethik eine ganz andere, transsubjektive Ethik.

[1]) E. Zeller a. a. O. I 2 ^{5}, 920 ff.
[2]) a. a. O.

Wie der Euthymismus aber diesen Gewissensbissen gegenüber verfährt, ist eindeutig bestimmt. Er rät ihre Vermeidung an. Und zwar tut er das nicht um des von ihnen selbst angegebenen Grundes willen: weil sie von einem Unrecht zeugen; er kann überhaupt, wenn anders er und nicht das Gewissen den Maßstab für das sittliche Handeln abgeben will, nicht dem im Gewissen liegenden Maßstab von Recht und Unrecht nachgehen: vielmehr kann er die Gewissensbisse nur von seinem Standpunkt aus behandeln: um der Seelenruhe willen rät er ihre Vermeidung an. Von seinem eigenen Standpunkt kann daher der Euthymismus den Unrechttuenden für unglücklicher erklären als den Unrechtleidenden; und ebenso kann er gegenüber dem äußeren Tun auch auf die inneren Anfänge, die Gesinnung, achten lehren. Denn diese ziehen ebenso sehr die Gewissensunruhe nach sich als jenes. Er sagt: Gut ist noch nicht nicht freveln, sondern nicht einmal freveln wollen.[1]) Diese Sätze des Euthymismus können im ersten Augenblick befremden, in Wirklichkeit aber sind sie durchaus erklärlich aus seinem Streben nach der Seelenruhe. —

Wenn wir nun die verschiedenen Arten des Eudämonismus überblicken, so treten drei Hauptarten hervor: der Hedonismus, der Autarkismus und der Euthymismus. Der erste sucht die Glückseligkeit unmittelbar im sinnlichen Genuß, d. i. in der Welt, der zweite in der Unabhängigkeit von der Welt, der dritte im positiven Wohlbehagen der Seele. Die Ataraxie steht dem letzteren nahe, der ideelle Eudämonismus auch dem zweiten. Es ist aber sehr bemerkenswert, daß sich der Eudämonismus in seiner unmittelbaren Form, dem Hedonismus, nicht halten konnte, sondern daß er einer fortschreitenden Verinnerlichung und Vergeistigung weichen mußte: der Autarkie der Persönlichkeit, dem geistigen Inhalt, der Ataraxie und Euthymie.

Alle diese Arten des Eudämonismus sind aber offenbar ohne Bedeutung für die Religion. Sie können ihr nicht zur Begründung dienen. Aber wir sahen schon in der Religionspsychologie, daß das Glücksstreben des Menschen für die Religion dennoch von großer Bedeutung ist, wenn nicht durch Vermittlung einer immanenten Ethik, so unmittelbar. Der Pessimismus nämlich, den wir

[1]) Zeller a. a. O. 925 ff.

zur Einführung des Autarkismus schon kennen lernten, kann nicht nur zu dem Ideal der Emanzipation von der Welt oder der Ertötung des Glücksstrebens führen, sondern auch zu dem Werturteil, das eine jenseitige Wirklichkeit setzt, die die Glückseligkeit verbürge. So entsteht ein transzendenter Eudämonismus, der seiner Art nach offenbar unter den objektiven Eudämonismus gehören würde. Und dieser ist keineswegs der unbedeutendste, sondern vielmehr der wirksamste aller Eudämonismen. Die übersinnliche Wirklichkeit der Religion wird vielfach von der Seite aufgefaßt, daß sie der ewigen Verbürgung von Leben und Seligkeit diene. Ein bekannter Weg zur Religion geht von der Frage aus: Willst du glücklich werden? deren Antwort dann nach vergeblicher Umsicht in der Erfahrungswelt aufs Übersinnliche verweist.

Wenn es sich nun um die Kritik des Eudämonismus handelt, so ist auf die Kritik aller Endzwecklehre zu verweisen. Im besonderen aber ist für den Eudämonismus folgendes zu bemerken. Zunächst kann eine rein immanente Kritik an ihm geübt werden, sofern er in sich selbst undurchführbar ist. Der Mensch kann aus eigenem Vermögen niemals die Glückseligkeit erreichen. Denn wenn die Glückseligkeit im natürlichen Sinne gefaßt wird, so ist sie von der transsubjektiven Wirklichkeit abhängig zu denken; eben diese aber hat der Mensch nicht in der Hand. Auf dieses Argument gegen den Eudämonismus hat die Geschichte desselben selbst nachdrücklich hingewiesen. In diesem Sinn ist der Autarkismus und Euthymismus von hervorragender Bedeutung. Es verdient alle Beachtung, daß der breite Boden des Eudämonismus im griechischen Denken aus sich selbst die Resignation auf äußere Glücksgüter hervorgetrieben hat. Damit hat er das Prinzip des Eudämonismus eigentlich selbst aufgehoben. Der Autarkismus ist, wie wir sahen, das Gegenteil alles genuinen Eudämonismus und kann sich nur künstlich als solchen beweisen. Der Eudämonismus wäre nur durchführbar von einem Wesen, das die Wirklichkeit in der Macht hätte und alle Folgen seiner Handlungen überschauen könnte.

Wenn der Eudämonismus dergestalt in sich selbst undurchführbar ist, so kann er sich vollends nicht in Anbetracht des ganzen menschlichen Wesens behaupten. Es mag berechtigt

sein, wenn sich der Mensch unter anderem auch den Lustempfindungen hingibt, soweit dieselben nicht gegen andere Verpflichtungen streiten. Aber auf jeden Fall darf er sie nicht zum Endzweck machen, der alles andere beherrscht. Neben der Lust gibt es andere Zustände, die der Mensch durchmachen muß. Zu seiner Entwicklung sind sogar manche Unlustempfindungen unvermeidlich. Er kann nicht zur Vollkommenheit seines leiblich-geistigen Organismus gelangen, wenn er sich schrankenlos den Lüsten hingibt. Die Vollkommenheit erfordert Überwindung mancher Lust und Ertragung mancher Unlust. Somit ist der Eudämonismus nicht nur in sich undurchführbar, sondern auch dem menschlichen Wesen widerstreitend, nicht nur unmöglich, sondern unnatürlich.[1])

Vollends aber erweist er sich als unzureichend gegenüber der ethischen Fragestellung. Wenn die Sittlichkeit irgendwie ein besonderes, vom natürlichen unterschiedenes Verhalten sein soll, so kann sie vom Eudämonismus unmöglich verstanden sein. Das Streben nach Glückseligkeit ist in keiner Weise ein besonderes Verhalten, das vom natürlichen unterschieden werden könnte, sondern es ist eben dieses selbst. Es kann kein natürlicheres, selbstverständlicheres Verhalten geben als die Bestimmtheit durch die Lüste als Beweggründe und als das Streben nach möglichst umfassender Lust. Wenn die Sittlichkeit also ein normatives Verhalten sein soll, so ist der Eudämonismus unhaltbar. Der Eudämonismus kann daher auch niemals die Urteile und Tatsachen des sittlichen Lebens erklären. Er kennt nur das Angenehme und Nützliche, aber nicht das schlechthin Gute, das Sittliche. Er ist im Gegensatz zu allen Normen rein deskriptiv.

Wenn dieser deskriptive und naturalistische Charakter dem Eudämonismus den normativen, d. i. eigentlich ethischen Charakter streitig macht, so mußte der Eudämonismus irgendwie ihn zu behaupten suchen. Das kann er, sofern er die Lust, die an sich nur Ein Motiv und Zweck ist, zum Endzweck erhebt, und sofern zur Erreichung dieses Endzwecks eine gewisse Tüchtigkeit oder Tugend erforderlich ist. Insonderheit diese Tugendlehre kann ihm den Anschein des Normativen geben. Selbst im Hedonismus war sie

[1]) Vgl. H. Gomperz, Kritik des Hedonismus 1898.

nicht zu finden, geschweige denn im Autarkismus und Euthymismus. Aber auch diese Tugendlehre ist doch nur Mittel zum Zweck. Es ist nicht eigentlich die Tugend, die sie fordert, sondern das Mittel zur Glückseligkeit. Die Tugend ist nicht an sich geboten, sondern sie ist lediglich die Klugheit, die zum Ziele zu führen weiß. Sie ist die Einsicht ins Nützliche und Schädliche, nicht die Gesinnung und der Wille des Guten.

So kann sich der Eudämonismus doch nicht als Ethik ausweisen, sondern er ist reiner Naturalismus. Aber er wird auch der menschlichen Natur nicht einmal gerecht. Ja er ist in sich selbst undurchführbar.

Zweites Kapitel:

Transsubjektive Endzwecklehre.[1])

Wenn der Eudämonismus dem subjektiven Wertmaßstab nachging, so ist daneben doch noch logischerweise ein anderer Wertmaßstab denkbar. Neben dem subjektiven Wertempfinden steht die objektive Wirklichkeit. Dieser streitet zwar die Skepsis jede Güte ab, indem die Dinge an sich überhaupt keine Güte haben könnten. Trotzdem aber kann die allgemeine Denkweise nicht leugnen, daß die Größen der Wirklichkeit verschiedene Bedeutung haben, d. i. daß sie im Kausalzusammenhang und vollends in der Gesamtheit des Bewußtseinsinhalts verschiedene Tragweite haben. Insofern haben sie einen verschiedenen Wert. Das allgemeine Bewußtsein

[1]) Herm. Schwarz, Grundzüge der Ethik 1896, Psychologie des Willens, zur Grundlage der Ethik 1900, Das sittliche Leben, Eine Ethik auf psychologischer Grundlage 1901, faßt z. B. die beiden Hauptarten des Transsubjektiven, die individuelle Vollkommenheit und die Gesamtzwecke, zusammen. Seine Normgesetze sind: 1. Das Wollen eignen Personenwertes steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände (= A dieses Kap.). 2. Das Wollen religiöser (= C), mitmenschlicher, sozialer und idealer (= B) Fremdwerte steht über dem Wollen von Eigenwerten. Diese Grundgesetze stellt er allerdings von einer Theorie einer ursprünglichen, synthetischen Funktion des Vorziehens (vgl. 2. Stück 1. Kap. B a) aus auf. So bildet er eine „Personwertmoral“ und eine „Fremdwertmoral“ aus.

nimmt unzweifelhaft unabhängig von den subjektiven Wertempfindungen objektive Werte und Güter an. Und diese objektive Wertgebung kann offenbar auch zur Aufstellung eines höchsten Wertes oder Gutes, eines Endzwecks für das Handeln führen. Demnach ergibt sich neben der subjektivistischen Endzwecklehre eine objektive, objektiv nicht nur in dem Sinn, in dem jede Endzwecklehre objektiv ist, sondern in dem, daß statt der subjektiven Empfindung die objektive Wirklichkeit maßgebend ist.

Es fragt sich also, inwiefern die objektive Wirklichkeit dem Handeln einen Endzweck geben könne. Es könnte so scheinen, als ob geradezu sachliche, dingliche Größen das höchste Gut werden könnten. Dafür ist bloß an den Inbegriff aller sachlichen Güter zu denken, an den Begriff der dinglichen Kultur. Es scheint so, als ob es eine Auffassung geben könne, die die Sittlichkeit des Menschen in das Streben nach möglichst weitgehender Kultur setze, eine Kulturethik. Oder die Entwicklung alles Daseins könnte den Endzweck abgeben, wie es der Begriff des Evolutionismus anzudeuten scheint. Aber trotzdem wird man rein sachliche Größen von der Endzwecklehre ausschließen müssen. Es kann keine ernsthafte Ethik geben, die eine sachliche Größe zum höchsten Gut machte. Vielmehr werden nur irgendwie die Menschen als der Endzweck in Betracht kommen können. Die objektive Wirklichkeit kann nur insofern einen Endzweck abgeben, als sie Personen umfaßt. Die höchsten Werte können nur irgendwie in der Sphäre der Personen gesucht werden. Diesen Kanon, der eine rein sachliche Ethik ausschließt, werden wir an allen folgenden ethischen Typen bestätigt finden. Dadurch ist dann freilich nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit und deren Güter letztlich in den Prozeß des Werdens überhaupt gestellt werden, sodaß die Ethik letztlich doch einen kosmischen Horizont gewinnen kann.

Wenn demnach das höchste Gut irgendwie dem menschlichen Wesen und Leben entnommen werden soll, so wird dadurch der objektive Charakter der vorliegenden Normenbildung wieder eingeschränkt. Aber es bleibt gegenüber dem subjektivistischen Endzweck des Eudämonismus eine objektive, transsubjektive Wirklichkeit, der hier der Maßstab entnommen wird. Und darin liegt eine ungeheure Neuerung gegenüber dem eudämonistischen Sub-

jektivismus. Nach diesem sind die subjektiven Empfindungen und das eigenste Wollen und Belieben der Leitfaden zum höchsten Gut. Sie geben den Endzweck an, dem sich der Mensch ergeben soll. Demgegenüber ist es hier eine transsubjektive Wirklichkeit, die Beachtung verlangt. Wie sich der Mensch dort den eigenen, selbstischen Motiven ergeben durfte, so soll er sich hier einer von seiner eigenen Zuständlichkeit verschiedenen und ihr gegenüber transsubjektiven Wirklichkeit ergeben. Hier liegt eine kühne Inanspruchnahme des Subjekts durch die objektive Wirklichkeit vor. Diese will sich zu seinem Endzweck und höchsten Gut machen, statt daß er dasselbe in seinen eigenen Zuständen suchen dürfte.

Dieser transsubjektive Charakter sichert der vorliegenden Endzwecklehre jedenfalls ihren normativen Charakter. Sie hat ein Recht, von einem Verhalten zu reden, das im Unterschied vom natürlichen Verhalten als sittliches zu bezeichnen sei. Sie stellt sich mit ihren Forderungen in Widerspruch zum natürlichen Verhalten. Es entsteht ein Antagonismus zwischen sittlichem und natürlichem Verhalten. Die menschliche Natur will anders als die objektive Wirklichkeit verlangt. Dieser Antagonismus macht offenbar, daß hier von Sittlichkeit als einer eigentümlichen, normativen Größe geredet werden kann. So hat diese Endzwecklehre dem Eudämonismus den ethischen Charakter voraus. Sie kann im Gegensatz zu ihm als zur deskriptiven Endzwecklehre als normative Endzwecklehre bezeichnet werden. Sie ist vom Eudämonismus durch einen wahrhaft sittlichen Geist getrennt.

In diesem Vorzug vor dem Eudämonismus liegt nun aber auch die ganze Schwierigkeit der transsubjektiven Endzwecklehre. Je bestimmter man nämlich ihren transsubjektiven oder normativen Charakter ins Auge faßt, desto problematischer wird ihre Berechtigung. Wohl liegt sie offen zutage, sofern sie auf dem verschiedenen Wert der Größen der objektiven Wirklichkeit beruht. Aber es fragt sich eben, wie diese das Subjekt verpflichten können. Dasselbe hat nämlich ebenso offenbar gegenüber der objektiven Wirklichkeit seine Freiheit. Es ist ihr nicht eigen und hörig, sondern ist sein eigener Herr. Es braucht scheinbar nur dem zu folgen, was ihm beliebt, seinen Zuständen. Dem gegenüber kommt offenbar alles darauf an, wie und wodurch die transsubjektive Wirklichkeit

das Subjekt verpflichte. Es fragt sich, inwiefern die transsubjektive Wirklichkeit für das Subjekt verbindlich sein könne.

Damit kommen wir zu dem großen Problem aller transsubjektiven Normen und — wenn anders die Sittlichkeit vom natürlichen Verhalten zu unterscheiden, d. i. wenn sie normativ ist — dem großen Problem aller Ethik. Wo immer wirkliche Normen aufgestellt werden, da entsteht die Frage nach ihrem verpflichtenden Charakter. Diese Frage ist das Kernproblem aller Sittlichkeit, mit dessen Lösung erst eine wirklich begründete Ethik erschlossen werden kann. Der Eudämonismus verhüllte dieses Problem. Seine Norm ging aus der Sphäre hervor, die das eigenste Leben des Subjekts bildete. Er bringt die Zuständlichkeit des Subjekts selbst zur Geltung. Deshalb kann bei ihm die Verpflichtung oder Verbindlichkeit der Norm kein Problem sein. Dieser Mangel ist gerade der ethische Fehler des Eudämonismus. Demgegenüber entsteht das Problem der Verbindlichkeit sogleich, wenn wirkliche, d. i. transsubjektive Normen gebildet werden. Der Wert der objektiven Güter kann noch so groß sein, damit ist nicht bewiesen, daß sie das Subjekt in ihren Bannkreis zwingen könnten. Dieses Problem des verpflichtenden Charakters der Normen gilt für alle transsubjektive Ethik.

Besonders schwierig aber wird die Begründung der Verpflichtung, wenn eine transsubjektive Größe als Endzweck oder höchstes Gut hingestellt wird, d. i. wenn die transsubjektive Ethik als Endzwecklehre auftritt. Dann nämlich wird die Hingabe des Subjekts an die transsubjektive Größe verlangt. Wie der Eudämonismus in kühnem Subjektivismus die Pflichten gegen die transsubjektive Wirklichkeit verkennt, so verkennt die transsubjektive Endzwecklehre die Berechtigung der Selbstliebe und des Eudämonismus. Sie macht das Subjekt zum Mittel für transsubjektive Zwecke. Nicht aus sich selbst darf es seine Zwecke nehmen, sondern es muß den Zwecken um sich her dienen. Gegen diese Inanspruchnahme durch die transsubjektive Wirklichkeit wird sich das Subjekt in berechtigter Selbstbehauptung sträuben. Vom Egoismus kann man eine berechtigte Selbstbehauptung unterscheiden, die dann wohl als Ipsismus bezeichnet ist.[1]) Es kann keine sichtbare

[1]) K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens 1895.

Größe geben, die es schlechthin verpflichte. Selbst wenn man transsubjektive Verpflichtungen anerkennt, ist nicht gegeben, daß das Subjekt zu gänzlicher Hingabe verbunden sei, sondern nur eine partielle Verbundenheit. Die Hingabe des Subjekts selbst ist einer anderen Größe aufbehalten als einem empirischen Endzweck. Demnach liegt zwischen eudämonistischer und transsubjektiver Endzwecklehre das ganze Problem des Verhältnisses von Selbstbehauptung und transsubjektiver Dienstbarkeit.

Es ist aber nicht nur das eigene Ich, das gegen einen transsubjektiven Endzweck ausgespielt werden kann, sondern auch die mancherlei Werte und Aufgaben, die dem Subjekt in der transsubjektiven Wirklichkeit gegeben sind. Es verhält sich gar nicht so, daß eine Größe der Wirklichkeit die andere schlechthin überragte und unterdrücken könnte, indem sie das höchste Gut und der Endzweck wäre. Der Mensch hat es vielmehr mit vielen und mancherlei Werten und Aufgaben zu tun. Die Wirklichkeit ist viel zu weit und mannigfaltig, um dem Menschen nur eine Norm aufzugeben und zu einem Ziele zu verpflichten. Sie weiß nichts von Einem Endzweck, sondern nur von vielen Normen, die das Verhalten des Menschen einschränken oder in die richtigen Wege weisen. Von ihr aus kann die Aufstellung eines Endzwecks nur als künstlich bezeichnet werden. Es gibt unübersehbar viele Zwecke, denen wir zu dienen haben, und es dürfte kaum möglich sein, sie alle auf eine inhaltliche Formel zu bringen. Nur eine formale Eigentümlichkeit ist allen Zwecken, die uns gestellt sind, gemein: sie sind geboten und normativ. Dieser imperative Charakter ist die einzige Formel, die alle Normen umfaßt. Ein gemeinsamer Inhalt aber läßt sich nur künstlich durch die Reflexion herausdestillieren. Ein praktisches Bedürfnis nach einer inhaltlichen Gesamtformel liegt nicht vor: wir verwirklichen den Inhalt, der uns gerade imperativisch anspricht, einfach damit zufrieden, daß er uns geboten war und ohne das Bedürfnis der Abzweckung desselben auf einen Endzweck. Eine solche würde sich nur in den seltensten Fällen natürlich ergeben und meist der künstlichsten Konstruktion bedürfen. Die Frage nach einem Endzweck liegt dem natürlichen Bewußtsein gänzlich fern. Dieses fragt für seine Betätigung nur nach der Gebotenheit der Handlung und handelt

gemäß seiner Bestimmtheit, aber nicht nach einem Endzweck. Die Zwecke, die es imperativ empfindet, sind keineswegs letzte Zwecke, sondern nächste und konkrete. Die Endzwecklehre ist eine praktisch unbrauchbare und künstliche Abstraktion.

So ist es das Verhältnis der vermeintlich überragenden Größe der transsubjektiven Wirklichkeit, d. i. des Endzwecks, zu deren weiterem Inhalt und das Verhältnis einer transsubjektiven Größe als Endzweck überhaupt zum Subjekt, welches der transsubjektiven Endzwecklehre zur Kritik dient und sie unmöglich macht. Alle Zwecke neben dem Endzweck machen diesen unmöglich und empören sich gegen seine brutale Herrschaft. Das sahen wir schon zur Einleitung der Endzwecklehre überhaupt.

Dieses Argument betrifft alle Endzwecklehre, auch den Eudämonismus. Dazu aber kommt als Argument gegen die transsubjektive Endzwecklehre im besonderen die Konkurrenz und Empörung des eigenen Ich gegen den transsubjektiven Endzweck, wie sich umgekehrt gegen den Eudämonismus als Endzwecklehre die transsubjektive Wirklichkeit empörte. Die eudämonistische und die transsubjektive Endzwecklehre müssen sich gegenseitig bekämpfen, indem beide begründete Rechte vertreten. Es ist unrecht, wenn das Subjekt von der transsubjektiven Wirklichkeit, und es ist unrecht, wenn diese von jenem zum Mittel gemacht wird. Sie sollen sich beide in ihrer relativen Berechtigung anerkennen und achten. Das Argument, daß der Endzweck überhaupt, als solcher, alle anderen Werte zunichte mache, ist gegenüber dem Eudämonismus identisch mit dem Argument von der transsubjektiven Wirklichkeit. Denn diese umfaßt alle anderen Werte. Gegenüber der transsubjektiven Endzwecklehre aber läßt sich nebeneinanderstellen: sie streite wider alle anderen Zwecke und wider das Subjekt selbst.

In beiden Fällen, gegen Eudämonismus und Transsubjektivismus, ist dies der Inbegriff der möglichen Kritik. Denn gegenüber dem Subjekt gibt es nur die transsubjektive Wirklichkeit, und gegenüber dieser gibt es nur das Subjekt und die durch Heraushebung einer Einzelgröße ignorierten anderen Einzelgrößen. Trotzdem aber gibt es noch eine Kritik an der Endzwecklehre. Der Hinweis auf die Unterdrückung der durch den Endzweck aus-

geschlossenen Seite der Wirklichkeit ist die inhaltliche Kritik. Daneben ist eine formale Kritik möglich, die wir schon in der Einleitung zur Endzwecklehre kennen lernten: der Hinweis auf die psychologische Durchführbarkeit der endzwecklichen Relation aller Dinge und Intention aller Handlungen. Zu dieser endzwecklichen Relation und Intention fehlen die psychologischen Voraussetzungen. Das Bewußtsein kann nicht zugleich zwei Herren dienen: dem Endzweck und dem nächsten Zweck. Es kann aber auch inhaltlich als das eines endlichen Wesens nicht die Verbindungslinien von den einzelnen Handlungen auf den Endzweck ziehen. Es kann gar nicht die Tragweite seiner Handlungen überschauen. Wenn es aber auch die Fähigkeit dazu hätte, so würde die Ausführung doch zu einer ungeheuren Künstelei führen, die das sittliche Handeln um seine ganze Natürlichkeit brächte, nach der es wie die Frucht aus dem Baum hervorwachsen soll, wie wir später sehen werden.

Es ließe sich an der Endzwecklehre die ganze richtige Auffassung des Sittlichen mit allen ihren Vorzügen entwickeln, sowohl an dem Verhältnis der Selbstpflichten zu den transsubjektiven Verpflichtungen, als auch an dem der mancherlei transsubjektiven Aufgaben untereinander, bei deren Erörterung sich der Ausblick auf die zutreffende Auffassung schon von selbst ergab, als auch an dem formalen Verhältnis der sittlichen Aufgaben zum Bewußtsein. Aber dieser Vergleich muß dem Leser überlassen bleiben. Es genüge, wenn wir die Grundzüge einer Kritik der Endzwecklehre, insbesondere der transsubjektiven, gegeben haben. Diese geben aller folgenden Endzwecklehre die richtige Beleuchtung, die uns von weiterer Kritik entbindet und so die Aufmerksamkeit zu bloßer Darstellung und tunlichstem Verständnis der möglichen Ausbildungen der Endzwecklehre frei läßt.

A. Die individuelle transsubjektive Endzwecklehre, der Perfektionismus oder Energismus.

Die transsubjektive Wirklichkeit ist nun zunächst das menschliche Wesen als einzelnes selbst, sodaß aus diesem der Endzweck oder das höchste Gut entnommen werden kann. Es

scheint allerdings, als ob das menschliche Wesen selbst nicht als transsubjektiv bezeichnet werden könne. Es scheint das Subjekt selbst zu sein, das hier zur Geltung kommt. Die transsubjektive Wirklichkeit scheint erst da zu beginnen, wo der Kreis des individuellen Daseins überschritten wird, wo die anderen Menschen neben dem Subjekt von Bedeutung werden. Daher hat man den entscheidenden Einschnitt zwischen individualistischen und universalistischen Endzwecklehren gemacht. Man hat den hier zu gewinnenden transsubjektiven Individualismus mit dem subjektivistischen oder eudämonistischen Individualismus unter dem Begriff der individualistischen Ethik zusammengefaßt und entsprechenden universalistischen Typen entgegengestellt. [1])

Aber diese Einteilung ist rein mechanisch. Sie läßt sich durch den äußeren Tatbestand bestimmen, ohne in den wirklichen Sinn desselben einzudringen. In Wirklichkeit nämlich gibt es einen im hohen Maße vom natürlichen Menschen als normativ und imperativ empfundenen Endzweck im Umfang seines eigenen individuellen Lebens. Jedes Ziel, das über seine Wertempfindung und Glückseligkeit hinausgeht, muß von ihm als transsubjektiv empfunden werden. Der einzige subjektive Maßstab ist eben seine Glückseligkeit. Was sich nach dieser nicht richtet, ist transsubjektiv und imperativ, und zwar so sehr, daß er dessen verpflichtende Kraft in Frage ziehen möchte. Wenn der Endzweck auch dem Umfang des eigenen Daseins entnommen ist, so kann er doch von der Subjektivität des Menschen, die sich auf ihre Werte beruft, als unverbindlich abgelehnt werden. Die Vollkommenheit des Menschen mag dem Menschen in Wirklichkeit noch so nahe liegen, der Eudämonismus kann sie als unverbindlich ablehnen, oder nach seinem Prinzip faßt er sie nach Maßgabe des wohlverstandenen Interesses auf.

Wenn demgemäß das Individuum wohl einen transsubjektiven Endzweck abgeben kann, so hat doch andererseits diese Begründung des Endzwecks aus dem Individuum einen besonderen Vorzug. Bei ihr nämlich kann der verpflichtende Charakter der Normen in Wirklichkeit nicht zweifelhaft sein. Wir werden sehen, daß derselbe besonders bei

---

[1]) So die Einteilung der Systeme bei Sidgwick und Wundt.

den ethischen Universalismen ein Problem ist. Hier aber ist das nicht wohl möglich: denn die transsubjektive Wirklichkeit, die die Normen abgibt, ist mit dem Subjekt verbunden. Sie ist das Wesen, die Natur des Subjekts selbst. Wenn das Subjekt sich in seiner subjektiven Zuständlichkeit auch nicht danach richtet, so kann doch in Wirklichkeit diese Verbundenheit keine Frage sein. Sie ist unabhängig von der subjektiven Zuständlichkeit einfach eine Tatsache. Die transsubjektive Wirklichkeit selbst hat das Subjekt an sich gebunden. Dadurch ist die Verbindlichkeit des Subjekts begründet. Es ist nicht das Subjekt, welches sich hier seine Normen schüfe, wenigstens nicht das Subjekt der Zuständlichkeit, das sich im Eudämonismus ausspricht, sondern es ist die transsubjektive Wirklichkeit, d. i. die menschliche Natur, die sich durchaus in Widerspruch setzen kann zu den subjektiven Zuständlichkeiten, zu den Lustempfindungen. Es kann ein Antagonismus bestehen zwischen den letzteren und den Ansprüchen des menschlichen Wesens.

Hier gewinnen wir zum erstenmal einen Einblick in den wirklichen, begründeten Prozeß der Normenbildung und damit in die Lösung des Problems der Verpflichtung. Das Verhältnis der menschlichen Natur zu den subjektiven Zuständlichkeiten ist ein klassisches Exempel für dieselbe. Die erste Voraussetzung der Normenbildung ist eine transsubjektive Wirklichkeit. Allein von einer solchen können Normen ausgehen. Dieser erste Kanon steht in Gegensatz zu der subjektivistischen Normenbildung des Eudämonismus. Aber dieser Kanon allein genügt nicht. Vielmehr kann das Subjekt gegen jede transsubjektive Wirklichkeit mit der Frage auftreten, wie sie Anrecht habe und Anspruch machen könne auf das Subjekt, wie sie es verpflichten wolle.

Und für dieses Problem der transsubjektiven Verpflichtung gibt es zwei Lösungen, die keine wirklichen Lösungen sind. Erstens nämlich kann man es durch den Begriff des wohlverstandenen Interesses lösen. Damit wird dann der transsubjektive Charakter der Verpflichtung aufgehoben ins „Selfish System", das Problem wird umgangen. Dieser Scheinlösung von seiten des Subjektivismus und Egoismus steht dann eine transsubjektive Scheinlösung gegenüber: man kann die transsubjektive Wirklichkeit mit einem eigenen Willen versehen, die Summe der Individuen mit einem Gesamtwillen und die

menschliche Natur analog etwa mit einem metaphysischen Hintergrund, einem Naturwillen. Und aus diesem transsubjektiven Willen könnte man dann die Verpflichtung herleiten, indem man ihn zum Subjekt der Normen machte. Aber diese transsubjektive Lösung leidet unter den entgegengesetzten Gebrechen wie die subjektivistische Lösung. Sie hebt alles Eigenrecht des Subjekts auf und unterdrückt es gewaltsam durch die transsubjektive Wirklichkeit. Die Theorie vom Gesamtwillen ist eine gewaltsame Unterdrückung des Subjekts durch die transsubjektive Wirklichkeit. Wenn der Subjektivismus das Problem durch die Moral des wohlverstandenen Interesses umgeht, so gibt es einen Transsubjektivismus, der es mechanisch, durch einen Gesamtwillen, durchhaut.

Die wahre Lösung liegt in der Mitte. Sie muß transsubjektiv sein und gegen allen Subjektivismus bleiben. Aber sie darf das Subjekt nicht mechanisch unterdrücken, sondern sie muß die Gebundenheit des Subjekts an die transsubjektive Wirklichkeit aufweisen; sie muß statt mechanisch organisch verfahren. Statt des bloßen Gesamtwillens, der ja übrigens auch ein unbeweisbares metaphysisches Theorem ist, muß sie die Verbindlichkeit der transsubjektiven Wirklichkeit für das Subjekt nachweisen. Die organische Gebundenheit des Subjekts an die transsubjektive Wirklichkeit oder Verbindlichkeit dieser für jene ist offenbar die wahre Mitte der subjektivistischen Umgehung und der transsubjektiven Durchhauung des Knotens. Sie ist die zweite Voraussetzung transsubjektiver Normen. Der erste Kanon transsubjektiver Normenbildung ist die Transsubjektivität des Bestandes, der die Grundlage bildet. Der zweite aber ist die Verbundenheit der Wirklichkeit mit dem Subjekt. Diese ist es, die das Subjekt verpflichtet. Es kann kein anderer Grund für die Verpflichtung gedacht werden als das organische Verhältnis der Wirklichkeit zum Subjekt; diese allein schafft Verbindlichkeit.

Hier aber haben wir es mit dem ersten Beispiel dieser transsubjektiv verpflichtenden oder verbindenden Normenbildung zu tun: mit dem eigenen Wesensbestande des Subjekts. Dieser ist transsubjektiv, sofern er über die Zuständlichkeit, d. i. über die Lustempfindungen durchaus hinausgeht. Dieser sein transsubjektiver Charakter gegenüber der Zuständlichkeit kann schwerlich angefochten

werden. Er ist zu offenbar. Andererseits aber ist der eigene Wesensbestand, die menschliche Natur mit ihren Anforderungen, ebenso offenbar mit dem Subjekt organisch verbunden und schafft so organisch Verbindlichkeiten für dasselbe. Der Fehler ist hier nur der, daß diese Verbindlichkeit als Endzwecklehre ausgeführt wird.

Wenn wir nun nach dem Gute fragen, das uns die menschliche Natur anweist, so ist offenbar, was neben der subjektiven Zuständlichkeit und der Glückseligkeit noch übrig bleibt. Es wird sich um den objektiven Wesensbestand des Menschen handeln. Und zwar soll dieser in vollem Umfange zu seinem Recht kommen. Was irgendwie in der menschlichen Natur angelegt ist, soll entwickelt werden. Es handelt sich demgemäß um den Inbegriff der menschlichen Natur und um deren Vollkommenheit. Neben die Glückseligkeit kommt die Vollkommenheit zu stehen. Ein Drittes gibt es nicht. Glückseligkeit und Vollkommenheit bilden die ganze, mögliche Summe der Ziele, die das menschliche Wesen geben kann. Daher haben beide Begriffe auch grundlegende Bedeutung gehabt in der Geschichte des ethischen Denkens. Entweder suchte man das höchste Gut in der Glückseligkeit oder in der Vollkommenheit. Diese beiden Typen sind fast für das ganze System der Endzwecklehre maßgebend. Sie bewähren sich nicht nur in der Sphäre des Individuums, sondern auch an der Summe aller Individuen, in der Sphäre des Universellen. Wir werden im Universalismus auch die beiden Typen der Glückseligkeitslehre und der Vollkommenheitslehre wiederfinden. Der Utilitarismus ist die universelle Glückseligkeitslehre, der Evolutionismus die universelle Vollkommenheitslehre. Nur eine Schranke hat dieses Schema der beiden Lehren. Sie können es nicht zur Gemeinschaft der Individuen untereinander bringen. Sie können wohl vom einzelnen Individuum auf deren Gesamtheit übertragen werden, aber die Gesamtheit ist offenbar nicht die organische Verbindung der Individuen, die Gemeinschaft, sondern nur die Summe.

Wenn es sich demgemäß hier um die Vollkommenheit handelt, so könnten wir diesen Typus auch gegenüber dem Eudämonismus als Perfektionismus bezeichnen. Eudämonismus und Perfektionismus wären demnach die Haupttypen. Der Gegensatz der beiden kann aber noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden. Wenn jener

alles auf den Genuß anlegen will, so verpflichtet die Vollkommenheit zu einem dem Genuß genau entgegengesetzten Verhalten: zum Streben. Der Perfektionismus setzt an die Stelle des passiven Genusses die Aktivität des Menschen. Betätigung und Streben ist seine Forderung. Und damit auch mancherlei Unlust und Anstrengung. Daher kann der Perfektionismus auch als Energismus bezeichnet werden. Beide Begriffe sind schon für die neben dem Eudämonismus mögliche Vollkommenheitslehre in Umlauf gesetzt. Sie verstehen sich aber von selbst.

Wenn wir nun nach den möglichen Hauptarten der individuellen transsubjektiven Endzwecklehre fragen, so ist die eigentümliche Bedeutung und Stellung des menschlichen Wesens in der ganzen Wirklichkeit zu beachten. Der Mensch steht nicht für sich da, sondern er ist ein eigentümliches Wesen im Rahmen einer ganzen Wirklichkeit, von der er sich unterscheiden will. Er steht da als die eigentümlichste Wirklichkeit, die es gibt. Deshalb werden wesentliche Auffassungen des menschlichen Wesens in seinem Verhältnis zur umgebenden Wirklichkeit, d. i. in seiner Unterscheidung von ihr liegen. Demgemäß werden wir es mit einer doppelten Hauptausführung des vorliegenden Typus zu tun haben, mit einer positiven, die vom Individuum selbst ausgeht und mit einer negativen, die von dem (gegensätzlichen) Verhältnis desselben zur umgebenden Wirklichkeit ausgeht.

I. Der thetische, positive Perfektionismus.

Von diesem wiederum ist die erste Ausführung

a) Der naturalistische Energismus.

Der nächstliegende Maßstab für das Vollkommenheitsstreben ist offenbar der natürliche Organismus. Es wird sich zunächst um die Vollkommenheit des natürlichen Organismus im unmittelbarsten Verstande handeln: der physische Organismus soll zu seiner höchsten Vollkommenheit herangebildet werden. So könnten wir von einem naturalistischen Perfektionismus oder Energismus reden. In diesem Typus hat der Begriff der Tugend seinen Ursprung und genuinen Ort. Die Tugend wurde zuerst nicht als eine seelische Betätigung

und Befähigung aufgefaßt, sondern als eine solche des physischen Organismus. Sie ist die natürliche Tüchtigkeit des Menschen, die vollkommenste Ausbildung und Leistungsfähigkeit seines natürlichen Organismus. Von diesem Gebiet wurde dann erst allmählich der Tugendbegriff auf das innere Leben, die Seele, übertragen. Dieser Typus des Naturalismus hat überhaupt noch keinen Sinn für den Geist und das Innere des Menschen. Daß es sich im menschlichen Wesen um Geist und Persönlichkeit handelt, ist ihm gänzlich verschlossen. Er wertet die Menschen nicht nach ihren inneren Eigenschaften, sondern nach ihrem physischen Organismus. Daraus erklärt es sich, daß er bestimmte Menschenklassen verächtlich behandelt. Nicht nur die Frauen und die Arbeitenden sind ihm eine geringere Sorte, sondern auch die Kinder werden nicht als persönliche Wesen, sondern nach Maßgabe ihrer körperlichen Konstitution behandelt. Schwächliche Kinder werden ausgesetzt. Solche Tatsachen auf dem Boden des Naturalismus stellen dessen Charakter grell ins Licht. Sie weisen eine tiefe Kluft auf zwischen ihm und den höheren Arten des Perfektionismus, wie sie denn uns gänzlich unbegreiflich sind, indem wir vielmehr alles menschliche Wesen achten und pflegen. Es liegt hier eben ein reiner Naturalismus vor, der im Menschen noch keine geistige oder persönliche Selbständigkeit gegen seine Naturbestimmtheit sieht.

Dieses Ideal der Tüchtigkeit und Vollkommenheit wird nun allerdings nicht nur als Norm auftreten, die der eigenen Zuständlichkeit des Menschen fremd wäre, sondern sie findet in dieser durchaus Entgegenkommen. Der Mensch empfindet nämlich selbst das Bedürfnis zur Betätigung. Es verhält sich keineswegs so, daß er nur genießen möchte; im Genuß ist er passiv; aber er möchte sich auch betätigen. Er fühlt einen ursprünglichen Drang dazu in sich, denn er ist aufs Handeln in seinem äußeren und inneren Organismus angelegt; und er findet sich a posteriori durch viele Wahrnehmungen und Empfindungen unmittelbar dazu angetrieben, von den durch die Reflexion gestellten positiven Zielen zu schweigen. In diesem Sinn ist der Naturalismus auch schlechthin als Energismus zu bezeichnen. Und zwar trifft diese Bezeichnung nur auf den Naturalismus zu; denn den anderen Vollkommenheitsbegriffen kommt dieser ursprüngliche Tätigkeitsdrang weniger entgegen.

Auf diese Betätigung wird dann der natürliche Perfektionismus alles Gewicht legen, nicht in dem Sinne, daß es zu dem Effekt in der Wirklichkeit komme, sondern in dem reflexiven Sinn, daß das Subjekt des Handelns gebildet werde. Alles liegt ihm an der Ausbildung des menschlichen Wesens und an der menschlichen Vollkommenheit. Die objektive Seite der Betätigung ist ihm gleichgültig. Ja die Arbeit am Objekt kann er positiv verachten. Sie sei nicht menschenwürdig; menschenwürdig sei nur die Ausbildung zu einer vollkommenen Natur. Die Arbeit am Objekt als solche könne diese sogar aufhalten. In diesem doppelten Sinn kann der naturalistische Perfektionismus die Arbeit verwerfen. Er überläßt sie einer geringeren Menschenklasse, die eben durch die Arbeit als solche qualifiziert wird, den Sklaven. Der Vollmensch trachtet allein nach Betätigung zum Zweck seiner Vollkommenheit. Menschenwürde ist eine harmonische Natur, Arbeit ist banausisch.

Dieses Ziel aber ist nicht durch die bloße natürliche Betätigung zu erreichen, sondern es bedarf einer durch Einsicht geleiteten Übung und Gewöhnung. So gewinnt hier der Begriff der Erziehung besondere Bedeutung. Auf diese legt der Naturalismus und Energismus großen Wert. Und diese gibt ihm einen normativen Charakter, den die natürliche Lust zur Betätigung einzuschränken drohte. Die Erziehung hat die Bedeutung, die guten Triebe der Natur zu schulen und ins Verhältnis zu setzen.

Dieser naturalistische Energismus hat dann aber endlich eine bemerkenswerte Konsequenz hinsichtlich des Verhältnisses zu den Mitmenschen. Für dieses wird Selbstbehauptung und Auszeichnung vor den anderen die Regel sein. Wenn es sich um die Vollkommenheit handelt, wird einer den anderen zu übertreffen suchen. Ehrliebe und Selbstsucht ist das unvermeidliche Gefolge jedes naturalistischen Energismus.

Diese Denkweise des naturalen Energismus hat ihre klassische Ausbildung in der nationalgriechischen Ethik empfangen.[1]) Das Griechentum hat die Bedeutung, das natürliche Menschentum im unmittelbarsten natürlichen Verstande zu seiner vollen Ausreife ge-

[1]) Vgl. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., 1882; Max Wundt, Die Ethik der Griechen, I, 1908. — Vgl. auch das stoische Grundgesetz des „nach der Natur Lebens".

bracht zu haben. Es umfaßt die beiden Pole der Eudämonie und der Arete, d. i. der Tüchtigkeit oder Tugend und hat als sein Ideal die Kalokagathie bezeichnet, die beides enthält und das harmonisch ausgebildete Menschenwesen bezeichnet. Daher sind denn auch alle Züge des naturalen Energismus nichts anderes als die Grundzüge des nationalgriechischen Ideals. Unsere Beschreibung desselben ist nur eine Kopie dieses. In ihm findet sich das Vollkommenheitsstreben, das zum Begriff der Tugend geführt hat. Und zwar ist dasselbe rein naturalistisch bestimmt, wie sich an der Auffassung und Behandlung jener bestimmten Menschenklassen zeigt. Ebenso aber läßt sich auf nationalgriechischem Boden von Energismus reden, von der Geringachtung der Arbeit und der alleinigen Wertschätzung eines ausgebildeten Menschentums, das dann aber zur Ehrliebe führt. Wenn man zu diesem eudämonistisch-energistischen Ideal noch ein Bewußtsein von den Schranken des Verhaltens hinzunimmt, wie das Bewußtsein der Notwendigkeit des Maßhaltens, der Scheu vor Alter und Ansehen, Unglücklichen und Hilflosen, sowie auch ein Gefühl des Rechts und Richtigen, so ist damit das nationalgriechische Ideal in seinen Hauptzügen vollständig beschrieben.

b) Der idealistische Perfektionismus.

Der Blick für die Vollkommenheit kann sich aber erweitern. Der naturalistische Energismus stellt die natürlichste, unmittelbarste Ausführung des Vollkommenheitsstrebens dar. Spätere Zeiten aber sehen in dem Menschen mehr als einen physischen Organismus. Je weiter die geistige Kultur fortschreitet, desto mehr wird das Schwergewicht in das intellektuelle Wesen des Menschen verlegt werden, mitsamt den mancherlei Richtungen, in denen sich der Intellekt betätigt. Dann aber wird der naturalistische Energismus durch einen idealistischen ersetzt. An die Stelle der natürlichen Vollkommenheit tritt die geistige, an die Stelle des natürlichen Organismus der Organismus des geistigen Lebens, wie er sich in den verschiedenen Richtungen und Produkten des menschlichen Geisteslebens und Formen des Gemeinschaftslebens ausbreitet. Für diesen idealistischen Energismus liegt uns der Begriff der menschlichen Vollkommenheit und damit des Perfektionismus erheblich näher als für den Naturalismus. Das Prinzip der Vollkommenheit

ist aber auch zum ausdrücklichen Ideal gerade von Vertretern eben dieses Typus erhoben worden, wie wir sehen werden. Dem Naturalismus liegt der Begriff der Vollkommenheit weniger nahe, da er sich teils einfach von dem natürlichen Tätigkeitsdrang treiben läßt, teils statt von Vollkommenheit mehr von den natürlichen Funktionen des Menschen redet. Die folgenden Typen aber richten sich nicht nur nach dem Begriff der Vollkommenheit, sondern nach besonderen weiteren Ausprägungen.

Diesen genuinen Typus des Perfektionismus können wir schon bei Aristoteles finden.[1]) Die aristotelische Ethik geht allerdings von dem Glücksstreben aus. Aber wenn sie dann die verschiedenen Glücksgüter durchgeht, so geht sie an der Lust vorbei, um die Glückseligkeit in der dem Wesen des Menschen angemessenen Betätigung zu finden. Bei dieser energistischen und perfektionistischen Auffassung der Glückseligkeit steht freilich die theoretische Weltauffassung des Aristoteles wirksam im Hintergrund. Nach dieser bestehen die Dinge aus Stoff und Form. Die Formen, die mit den platonischen Ideen verwandt sind, geben den Dingen erst ihre Wirklichkeit und ihre Vollkommenheit. Sie sind die „Energieen" der Dinge, indem diese ohne jene nur in einem potentiellen Zustande wären. Diese ganze perfektionistische und energistische Weltanschauung ist der Hintergrund dafür, wenn auch die Glückseligkeit des Menschen in seiner Betätigung gesucht, wenn der Eudämonismus in den Energismus umgebogen wird. Dieser aber wird wiederum statt aufs natürliche aufs geistige Gebiet gelenkt, mit dem wir es hier zu tun haben. Es kommt auf die dem menschlichen Wesen eigentümliche Tätigkeit an, das ist aber die Betätigung der Vernunft. Und so entsteht das Ideal der dianoetischen Tugenden, von dem aus auch die anderen Seelenteile geordnet und behandelt werden. In der vernünftigen Seelentätigkeit und in der ihr entsprechenden Ordnung der seelischen Vermögen sieht Aristoteles das höchste Gut. So ist seine Ethik eine klassische Ausführung des idealistischen Energismus oder des Perfektionismus. Sie ist das Ebenbild der nationalgriechischen Vereinigung von Eudämonie und Vollkommenheit auf geistigem Gebiete.

Der Perfektionismus hat aber noch eine andere klassische

[1]) Aristoteles, Nikomachische Ethik.

Blüte erlebt; auch diese freilich nicht ohne den Hintergrund einer besonderen theoretischen Weltauffassung. Und zwar ist diese Weltauffassung wie ihre Konsequenzen der aristotelischen nicht unähnlich. Wie die auf dem Grunde des platonischen Idealismus gebildete Weltanschauung des Aristoteles, so ist auch der monadologische Idealismus des Leibniz auf den Begriff der Vollkommenheit des Individuellen angelegt. Und so hat auf diesem Hintergrund der Perfektionismus seine zweite Blüte erlebt. Die Ethik des Rationalismus ist wesentlich eine Ethik der individuellen Vollkommenheit.[1]) „Die Vervollkommnung des Individuums, die als die natürliche Entfaltung seines innersten Lebenstriebes, als die Betätigung seines Wesens und zugleich seines Rechts und seiner Pflicht angesehen wurde, bildet den Inbegriff dieser Lebensanschauung, und man versteht, wie in dem Zeitalter der Aufklärung alle Formen der Gemeinschaft, alle Arten menschlichen Lebenszusammenhanges unter dem Gesichtspunkt betrachtet und beurteilt werden, welchen Ertrag sie für diesen letzten und höchsten Lebenszweck abzuwerfen versprächen. Selbst in den oft kleinlichen und pedantischen, manchmal recht engherzigen und kleinbürgerlichen Formen, welche

[1]) Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit 1720, 6. Aufl. 1739, Vernünftige Gedanken vom gesellschaftl. Leben der Menschen 1721, 4. Aufl. 1736, Philosophia practica 1738 f., Philosophia moralis 5 Bde. 1750 ff., vgl. z. B. Ontologie § 503: „Das Leben des Menschen, sofern es einen Komplex von freien Handlungen bedeutet, wird vollkommen genannt, wenn die einzelnen auf einen allgemeinen Endzweck gehen, auf den sich die natürlichen richten. Hier entsteht daher die Übereinstimmung sowohl der freien Handlungen unter sich, als auch mit den natürlichen. Und darin besteht die Vollkommenheit des menschlichen Lebens. Die verbrecherischen Handlungen stimmen weder unter sich überein, noch wenn sie das täten, streben sie mit den natürlichen Aktionen der Seele und des Körpers zu demselben allgemeinen Zweck." — Vgl. auch Baumgarten, Ethica philos. 1740; Spalding, Über die Bestimmung des Menschen 1748; J. A. Eberhard, Sittenlehre der Vernunft 1781; H. Lotze, Grundzüge der prakt. Philos. [3] 1899, der das Ideal aus dem Begriff des Handelns entwickelt; J. Seth, A Study of Eth. Princ. [3] 1898. — Hierher gehört auch Goethes Lebensideal, das von einer Entgegensetzung des Geistes gegen die Natur (s. II b, der Personalismus) nichts wissen will, sondern rein positiver Perfektionismus ist. Vgl. auch G. Bruno, Über die heroischen Affekte 1585, dtsch. v. Kuhlenbeck 1898.

diese Individualitätsmoral namentlich in der deutschen Aufklärung angenommen hat, bleibt doch das Bewußtsein von dem Recht und der Pflicht der Persönlichkeit das wertvolle und entscheidende Prinzip.“ [1])

II. Der relative Perfektionismus.

Naturalismus und Perfektionismus fragen nicht nach dem Verhältnis des menschlichen Wesens zu der ihn umgebenden Wirklichkeit, sondern sie verfolgen die Zwecke des individuellen Daseins selbst, rein positiv und absolut. Demgegenüber ist nun aber zweitens möglich, daß dem Verhältnis des Menschen zur umgebenden Wirklichkeit das höchste Gut entnommen werde. Diese Ausbildung der individuellen Ethik ist einer reiferen Zeit vorbehalten. Zunächst mußte sich das Denken auf das menschliche Wesen selbst richten, auf dessen Tüchtigkeit und Vollkommenheit, um sich erst danach auf das Verhältnis desselben zur umgebenden Wirklichkeit zu richten. Die letztere Richtung setzt mehr Reflexion voraus, wie auch ein kräftigeres Bewußtsein um das geistige Wesen des Menschen. Denn dieses ist offenbar die Voraussetzung für die Unterscheidung des Menschen von der umgebenden Wirklichkeit. Daher ist der vorliegende Typus nur in der neueren Zeit, von der großen Bewegung des Kritizismus und Idealismus an ausgebildet worden.

a) Der Individualismus.

Und zwar kann zunächst das menschliche Wesen in seiner Einzelheit gegenüber anderen menschlichen Einzelwesen oder gegenüber den großen Massen der Menschheit oder gegenüber der Gattung aufgefaßt werden. Dieser Hintergrund pflegt für das Einzelwesen von Natur große Bedeutung zu haben. Der Einzelne ist gänzlich abhängig von den anderen, von den Einrichtungen, Anschauungen und Gesetzen, die die Masse beherrschen. Es besteht die Gefahr, daß das Individuum in die Masse aufgehe und sich selbst verliere, die Gefahr des Herdenmenschentums. Auf diesem Hintergrunde kann daher die Forderung der Selbständig-

[1]) W. Windelband, Die neuere Philosophie, in Kultur der Ggw. I 5, 460.

keit des Individuums und der Ausprägung einer besonderen Art desselben entstehen. Der Mensch müsse etwas für sich sein. Er müsse die Menschheit zu einer besonderen Gestalt ausbilden. So entsteht dann das Ideal der Individualität. Hier kann aber auch schon der Begriff der Persönlichkeit seinen Ort haben. Dieser bedeutet die Selbständigkeit des menschlichen Wesens gegenüber der umgebenden Wirklichkeit überhaupt, wie wir noch sehen werden. Er ist der umfassendere Begriff, der die Selbständigkeit sowohl gegenüber der Menschenwelt als auch gegenüber der Welt überhaupt meint.

Dieses Ideal des selbständigen und eigentümlichen Wesens gegenüber der Gattung und vielleicht auch ihren sozialen, staatlichen und anderen nivellierenden Einrichtungen ist lebensfähig genug, um zu dem besonderen Typus des Individualismus führen zu können. Der Nährboden desselben wird offenbar ein Zeitalter des Subjektivismus sein, in dem sich das Subjekt auf sich selbst besinnt und von den objektiven Mächten des Gemeinschaftslebens zu emanzipieren sucht. Auf diesem Boden kann das Ideal einer individuellen Persönlichkeit entstehen, wie denn der Begriff der Persönlichkeit gerade in diesem subjektivistischen Sinn der Individualität viel gebraucht worden ist. Das Hauptgebiet dieses Individualismus ist die Romantik. Und in dieser ist wiederum Schleiermacher der vielgenannte Vertreter des Ideals der individuellen Persönlichkeit. „Der freie Mensch ist ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestaltung und Bildung sich erfreuen soll worin die freie Tat die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigentümlichen Dasein innig verbunden hat, sodaß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente darstellt.“ [1])

b) Der Personalismus.

Bekannter und bedeutsamer aber als der ethische Typus, der sich an den Begriff der Individualität anschließt, ist ein anderer geworden. Das menschliche Wesen kann nicht nur in seiner Einzel-

[1]) Schleiermacher, Monologen 1800; vgl. H. Gallwitz, Das Problem der Ethik 1891. Bekanntlich sieht man philosophischerseits schon die Bedeutung der Reformation im Individualismus.

heit im Verhältnis zu allen anderen Einzelnen und zur menschlichen Gattung und Natur gedacht werden, sondern auch im Verhältnis zur ganzen umgebenden Wirklichkeit. Der Begriff der Individualität betrifft das Verhältnis zur Menschheit; die Menschheit ist aber nur ein Teil der umgebenden Wirklichkeit. Neben ihr steht die Natur. Und gerade von ihr kann und muß sich das menschliche Wesen unterscheiden. Es hat eine Seite, die gänzlich durch die Natur bestimmt ist. Wenn es nun seinem Kerne nach ein geistiges Ich sein soll oder will, so wird aller Nachdruck auf die Unterscheidung von der Natur und auf die Selbständigkeit gegen sie gelegt werden. Die Selbständigkeit des Menschen gegen die Natur ist der Hauptgedanke des neueren und neuesten Perfektionismus.

Dieser Gedanke ist es, der sich in dem Begriff der Persönlichkeit ausgesprochen hat. Damit kommen wir zu einem neuen Begriff der individuellen Endzwecklehre. Das System derselben würde unvollständig sein, wenn neben den Begriffen der Tüchtigkeit und Vollkommenheit, sowie der Individualität der der Persönlichkeit fehlen würde. Damit würde ein Hauptteil der modernen Ethik ausfallen. Es gibt manche ethischen Arbeiten, die sich nur als Persönlichkeitsethik bezeichnen lassen. Dieser Typus ist der einzige, der aus der individuellen Endzwecklehre noch modern ist. Weder der naturalistische Gedanke der Tüchtigkeit oder der idealistische Perfektionismus, noch auch der Individualismus beherrscht das ethische Denken der neuesten Zeit in ähnlicher Weise wie der Gedanke der Persönlichkeit und des persönlichen Lebens.

Wenn wir nun genauer nach dem Gehalt des Persönlichkeitsbegriffs fragen, so kann derselbe in der mannigfaltigsten Weise ausgeführt werden. Und es wäre wohl vergeblich, wenn wir die Hauptausführungen desselben systematisch überschauen wollten. Wir können uns nur an ein allgemeines Schema für dieselben halten. Und ein solches gibt es allerdings. Es ist die Selbständigkeit des menschlichen Wesens als eines geistigen Ich gegenüber der umgebenden Wirklichkeit, die geistige Ichheit des Menschen. Worin dieselbe positiv bestehe, das läßt sich nicht in allgemeingültiger Weise angeben. Das ist vielmehr das Problem des Personalismus. Und hier setzen die möglichen Ausführungen desselben

ein. Gerade weil der positive Bestand der Persönlichkeit ein unbekanntes Land ist, kann es die verschiedensten Gestaltungen des Personalismus geben. Aus diesem Mangel eines positiven Persönlichkeitsbegriffs ist aber gerade die Bedeutung der negativen Bestimmung desselben ersichtlich, nach der die Persönlichkeit die Ichheit oder das Selbstbewußtsein des Menschen im Unterschied von seiner Naturbestimmtheit ist. Der Persönlichkeitsbegriff läßt sich in der Tat mit voller Deutlichkeit nur negativ und relativ bestimmen: als das geistige Ich oder das Selbstbewußtsein, wie es die Spitze des naturbestimmten menschlichen Wesens bildet. Er bedeutet mit einem Wort die Selbständigkeit des geistigen Wesens. Mit diesem Begriff ist von selbst der Gegensatz zur umgebenden Wirklichkeit oder die Unterscheidung von ihr gegeben.

Dieser Begriff der Persönlichkeit ist offenbar von den anderen Grundbegriffen der individuellen Endzwecklehre deutlich genug unterschieden. Von den Begriffen der Tüchtigkeit und Vollkommenheit unterscheidet er sich dadurch, daß er nicht im Rahmen des individuellen Daseins bleibt, um nur dessen Betätigung und Ausbildung zu verlangen, sondern daß er sich auf das Verhältnis der Person zur umgebenden Wirklichkeit bezieht, um die Selbstheit und Ichheit des Menschen zu betonen. Damit betritt er eine Sphäre, die von derjenigen des Tugend- und Vollkommenheitsbegriffs völlig verschieden ist, eben das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit um ihn her. Der moderne Personalismus will mit dem rationalistischen Perfektionismus so wenig wie mit dem antiken Naturalismus zu tun haben.

Ebenso aber ist er von dem Begriff der Individualität unterschieden. Dieser bedeutet auch die Selbständigkeit des Individuums, aber eine ganz andere Selbständigkeit: diejenige gegenüber den Darstellungen der Menschheit in anderen Individuen, d. i. die eigentümliche Beschaffenheit des Einzelwesens mit seinen besonderen Anlagen und Fähigkeiten. Der Persönlichkeitsbegriff dagegen denkt grundleglich nicht an die eigentümliche Beschaffenheit des Individuums, sondern an seine Ichheit gegenüber der Umwelt. Diese ist in allen gleich. Er ist nicht an der Unterscheidung der Individuen untereinander interessiert, sondern an der für alle Individuen identischen Unterscheidung von der Umwelt, d. i. der gesamten

umgebenden Wirklichkeit. Zu dieser gehören freilich wesentlich auch die anderen Iche. Und insofern bedeutet die Persönlichkeit nicht nur die Selbständigkeit gegen Natur und Dingwelt, sondern auch gegen die Menschenwelt. Aber diese Selbständigkeit gegen die Menschenwelt ist nicht die einer besonderen, eigentümlichen Beschaffenheit des Einen gegen alle anderen, sondern die allen Individuen gemeinsame der Ichheit gegen die Wirklichkeit um das Ich her, die die Ichheit unterdrücken will oder doch als Wunder erscheinen läßt. Die Abgrenzung des Individuums gegen die anderen Individuen, die im Begriff der Persönlichkeit liegt, ist eine rein formale, die nicht auf den eigentümlichen Inhalt des Individuums achtet, während dem Begriff der Individualität alles auf den letzteren ankommt.

Allerdings kann der Begriff der Individualität mit dem der Persönlichkeit in Verbindung treten. Und zwar geht diese Verbindung nicht vom Individualitätsbegriff aus. Eigentümliche Beschaffenheit, die der letztere aussagt, ist auch außerhalb des persönlichen Lebens denkbar. Daher kann die Verbindung nur vom Begriff der Persönlichkeit ausgehen. Sofern dieser nach einem positiven Inhalt sucht, kann ihm die Individualität zu Hilfe kommen. Der Personalismus kann seinen positiven Inhalt durch den Individualismus zu gewinnen suchen. Aber diese Verbindung ist doch nur eine zufällige, die auch unausgeführt bleiben kann. Demgegenüber ist der Persönlichkeitsbegriff grundsätzlich mit dem Individualitätsbegriff verbunden, sofern er die Selbständigkeit gegen die Menschenwelt umfaßt, wenn dieselbe auch in beiden verschieden gemeint ist. In diesem Sinne hat der Persönlichkeitsbegriff den der Individualität aufgesogen.

Diese ganze Tragweite des Persönlichkeitsbegriffs macht es verständlich, daß er im individualistischen Gedankenkreis der Ethik (s. A) immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Wo im letzten Jahrhundert ein individualistisches Ideal aufgestellt wurde, und wo man doch dem Eudämonismus widerstrebte, da war es irgendwie ein Ideal des persönlichen Lebens, zu dem man griff. Allerdings kamen zu dieser rein empirischen Begründung des Personalismus noch andere, metaphysische oder religiöse Motive. Und in dieser Beziehung wird zunächst schon das Christentum zu nennen sein. Wenn die biblische Religion alles auf das innere Wesen des

Menschen anlegt, ja wenn es sein Ideal des menschlichen Wesens, wie es durch wahre Religion, d. i. durch den christlichen Glauben zustande kommt, geradezu als Geist gegenüber dem Fleisch bezeichnen kann, so ist offenbar, daß sich auf seinem Boden leicht eine personalistische Ethik ausbilden konnte. Dazu kommt die Auffassung des Christentums nach Maßgabe des Dualismus der jenseitigen, spirituellen Substanz und des materiellen, vergänglichen Diesseits. Diese Auffassung führte zu einer dualistischen Anthropologie und damit zu dem Ideal der naturbeherrschenden Geistigkeit [1]), das bis zur Askese drängte.

Neben der christlichen Religion ist aber auch eine philosophische, metaphysische Grundlage für den Personalismus zu nennen. Das ist der Idealismus, den wir in seinen Hauptformen im System der metaphysischen Methoden kennen lernen werden: in der Antike der begriffsrealistische Idealismus des Plato, in der Neuzeit der des Kritizismus und der von diesem ausgehende deutsche Idealismus. Der Kritizismus selbst kam schon durch seine Ethik zu einem einflußreichen Personalismus.[2]) Wenn er nämlich, wie wir noch sehen werden, die erkenntniskritische Frage nach allgemeingültigen und notwendigen, d. i. apriorischen Urteilen auch auf die praktische Vernunft anwandte und so zur Annahme einer apriorischen praktischen Vernunft kam, die sich selbst das Gesetz gebe, so entstand dadurch der Begriff einer autonomen Vernunft. Dazu kommt die Unbedingtheit der moralischen Urteile: Unbedingtheit setze eine schlechthin in sich wertvolle Größe voraus; das eben sei der Mensch als Selbstzweck, als Person gegenüber der Sache. So entstand der Begriff einer autonomen Persönlichkeit, der dann durch den erkenntnistheoretisch begründeten Dualismus von Sinnenwelt und übersinnlicher Wirklichkeit und durch dessen ethische Verwertung zugunsten einer absoluten Freiheit des Menschen noch bestärkt wurde.

Mindestens ebenso bedeutsam und wirksam aber wie der Personalismus des Kritizismus ist der des subjektiven oder praktischen Idealismus geworden, der das erkenntniskritische Problem der Kluft zwischen Objekt und Subjekt durch die Annahme eines ursprünglich

[1]) Vgl. oben 1. Teil S. 228.

[2]) Vgl. unten 2. Stück 1. Kap. A I a.

tätigen Ich lösen wollte, dessen unendliche Aktivität das Objekt als Schranke ihrer selbst setze. In dieser erkenntnistheoretischen Metaphysik, die wir im System der metaphysischen Methoden an ihrem Ort genauer zu behandeln haben werden, fand der Personalismus einen Nährboden, der von einzigartiger Lebenskraft für ihn war. Für Fichte ist alles, sogar die theoretische Weltanschauung, in der Persönlichkeit gegründet, die sich durch ihre Selbstgesetzgebung von der Herrschaft der Natur befreit und eine geistige Realität wird. Der subjektive Idealismus hat uns die großartigste Ausführung des Personalismus gegeben, die es gibt. Schade nur, daß sie nicht rein empirisch begründet ist, sodaß wir hier weiter auf sie eingehen könnten, sondern daß sie durch eine besondere erkenntnistheoretische Metaphysik begründet ist, die dem Empirismus fernliegt.

Dieser idealistisch orientierte Personalismus hat dann manche Anhänger gewonnen: insbesondere in den idealistischen Richtungen der neueren englischen Philosophie.[1]) Aber auch bei uns gibt es eine Ethik, die sich wesentlich an den Begriff der Persönlichkeit heftet und denselben entschlossen gegen den Eudämonismus vertritt.[2])

Dieser Personalismus ist denn endlich auch der erste ethische Typus, der zu wirksamer Begründung der Religion verwandt werden konnte. Das moralische Werturteil, welches wir in der Religionspsychologie kennen lernten, hat im ethischen Personalismus seine Grundlage. Die Selbstbehauptung des Geistes und des persönlichen Lebens oder, um einen bezeichnenden Ausdruck zu gebrauchen, das „Selbstseinwollen" der geistigen Persönlichkeit lasse sich gegen die Naturwelt sowie auch gegen die Gesellschaft mit ihren naturhaften Wirkungen nur dadurch aufrecht erhalten, daß der Mensch im Glauben eine geistige Macht über der Natur setze. „Es ist Sitt-

[1]) J. Martineau, The Relation between Ethics and Religion 1881, seine Ethik nur in einer Rezension eines Whewellschen Werks; Whewell, s. unten; Th. H. Green, Prolegomena to Ethics 1883, 2. Aufl. 84; F. H. Bradley, Ethical Studies 1876; S. Laurie, Philosophy of Ethics 1866, Ethica or the Ethics of Reason 1885, 2. Aufl. 89; P. Janet, Éléments de morale 1869; La morale 1874; Ollé-Laprune, De la certitude morale 1880, 2. Aufl. 93 Ch. Secrétan, Principes de la morale 1883; La société et la morale 1897.

[2]) Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen, 10 Vorträge im Volkshochschulverein 1899, 2. Aufl 1905; R. Eucken, vgl. unten S. 116f. Im Gegensatz zu Goethe (S. 50 Anm.) hat hier Schillers Lebensideal seinen Ort.

lichkeit. die Idee der Persönlichkeit auf den Menschen anzuwenden. Persönlichkeit aber bedeutet Endzweck sein oder frei sein . . . Persönlichkeit ist das Einzige, was wir als Endzweck denken können, dem alles andere als Mittel untergeordnet ist.“ [1]) In der „Hingabe“ der Person(!) „an einen Endzweck“ [2]) gewinnt der Mensch die Willenseinheit und Selbstbeherrschung. „Ein festes wahrhaftiges Wollen ist nur da möglich, wo sich das Bewußtsein eines ewigen Endzwecks entwickelt, der immer wieder hinter jedem endlichen Ziel einen neuen Ausblick eröffnet, der also überhaupt nicht in der Zeit erreicht wird, aber die Richtung alles Strebens bestimmt. Das ist der durch das sittliche Gesetz bezeichnete Endzweck. Wer die Gemeinschaft selbständiger Personen will, hat ein Wollen, das für sich selbst kein Ende absieht.“ [3])

Mit dem Personalismus ist die relative Endzwecklehre des Individuums zum Abschluß gebracht und damit die individuelle Endzwecklehre überhaupt. Neben dem Individuum bleibt nun aber als zweites Gebiet zur Aufstellung eines höchsten Gutes, wenn anders die Dingwelt als solches nicht in Frage kommen kann, sondern allein die menschliche Welt, nur die Gesamtheit der Menschen übrig. Die transsubjektive Endzwecklehre wird den Endzweck nur entweder dem Individuum oder der Gesamtheit der Individuen entnehmen können.

B. Die universalistischen Endzwecklehren oder der ethische Universalismus.

Wenn nun das höchste Gut des Menschen in der Gesamtheit liegen soll, so tritt damit eine ganz neue Größe in den Gesichtskreis des Individuums. Bisher hatte es nur mit sich selbst zu tun, seiner Glückseligkeit oder seiner Vollkommenheit im weitesten Sinn. Die selbstischen Güter zogen einen Bannkreis, den keine Gewalt zu durchbrechen vermochte. Höchstens durch eine Moral des wohlverstandenen Interesses konnte die transindividuelle Wirklichkeit in diesen Kreis hineinragen. Aber diese Moral macht eben aus

[1]) W. Herrmann, Ethik [3] 1904, S. 59 f. Vgl. L. J. Rückert, Theologie 1851, auch R. Rothe, Theol. Ethik 1845, 2. Aufl. 1869.

[2]) Herrmann, a. a. O. S. 49 u. öfter. [3]) 44 f.

dem transindividuellen ein „Selfish System“. Demgegenüber gibt es jetzt eine transindividuelle Wirklichkeit. Transsubjektiv gegenüber der subjektiven Zuständlichkeit war schon die Vollkommenheitslehre. Aber diese kann mit der Glückseligkeitslehre zusammengefaßt werden unter den Begriff des Individuellen. Daher tritt jetzt mit dem Universum der Menschen eine neue Größe in den Gesichtskreis des Individuums.

Die Gesamtheit der Menschen kann aber in verschiedener Weise den Gegenstand des sittlichen Handelns abgeben. Dieselben Güter, die das Individuum aufzuweisen hat, die Glückseligkeit und die Vollkommenheit, können offenbar auch auf die Summe aller Individuen ihre Anwendung finden, sodaß wir dann von der Glückseligkeit der Menschheit und von ihrer Vollkommenheit und Entwicklung zu reden hätten. Damit würden sich offenbar die genauen universellen Analogiebildungen zum individuellen Eudämonismus und Perfektionismus ergeben. Und die universellen Güter würden ihre verpflichtende Kraft wesentlich auf die individuellen Güter gründen, deren Geltung sie sogar noch weithin überträfen, indem sie deren „Maximation“ sind. Als solche Maximation der schon am Individuum bewährten Güter gelten sie als die höchsten Güter und verpflichten sie das Individuum.

Im Unterschied von diesen komplizierteren universellen Eudämonismen und Perfektionismen kann die Gesamtheit aber auf viel unmittelbarere Weise den Gegenstand des sittlichen Handelns abgeben. Die Gesamtheit der Personen als solche kann als das höchste Gut des Individuums hingestellt werden.

I. Der altruistische, organische Universalismus.

Die erste Möglichkeit der Endzwecklichkeit der Mitmenschen für das Individuum ist also nicht die, daß durch Maximation der beiden menschlichen Güter auf ihre Güter reflektiert wird, sondern die, daß die Mitmenschen selbst das höchste Gut für den Menschen werden. Dort sind es ihre Güter, Glückseligkeit oder Vollkommenheit, hier die Menschen selbst. Dort kommt das höchste Gut auf vermitteltem Wege zustande: von den individuellen Gütern aus; diese werden maximiert und erst die maximierten Güter werden

das höchste Gut für das Subjekt des sittlichen Handelns. Hier dagegen wird solcher Umweg über die Maximation der individuellen Güter vermieden, und die Gesamtheit wird unmittelbar zum höchsten Gut für das Subjekt des sittlichen Handelns. Wie die Gesamtheit das Subjekt verpflichten kann, werden wir nachher noch deutlicher zu erwägen haben: eben als Gesamtheit, in der das Subjekt mit den anderen beschlossen ist, außer der es nichts gibt. Jedenfalls ist dort die Maximation der Güter der Grund der Verpflichtung und der Endzweck, während es hier die Gesamtheit ist. In diesem Sinne ist der Universalismus dort vermittelter Art, hier dagegen ist er unmittelbar. Hier ist es unmittelbar die Gesamtheit, die verpflichtet, dort dagegen ist es grundleglich die Glückseligkeit und Vollkommenheit überhaupt, die dann vollends durch ihre Maximation zum höchsten Gut werden kann. Es ist im letzteren Fall ein rein theoretisches, rechnerisches Verfahren, durch welches das höchste Gut zustande kommt: die Maximation der schon im individuellen Leben erprobten Güter; dieses rechnerische Theorem wird dann erst dem Individuum für sein Verhalten vorgehalten. Demgegenüber liegt hier ein unmittelbar praktisches Verfahren vor, indem die Gesamtheit an sich als das höchste Gut für das Handeln hingestellt wird.

Diese Verschiedenheit des Verfahrens der beiden Arten des ethischen Universalismus hat denn auch für das beiderseitige Ergebnis ihre Folgen. Die Maximation der Einzelgüter bringt es nur zur Summe der Menschen, die die vielen Einzelnen als bloßes Aggregat zusammenfaßt, eine Zusammenfassung rein mechanischer Art, bei der die Einzelnen Atome für sich bleiben. So könnten wir dort von einem bloß summarischen, mechanischen oder atomistischen Universalismus reden. Demgegenüber liegt hier ein organischer Universalismus vor.[1]) Die Einzelnen werden hier nicht nebeneinander gestellt und summiert, sondern sie werden miteinander verbunden. Der eine wird auf den anderen gerichtet, indem er sich die anderen zum Endzweck machen soll. Hier kommt es

[1]) Vgl. zu diesem Gegensatz auch Leslie Stephen, The science of ethics 1882, der auch die Maximation des Wohls als Atomismus vieler gleichartiger Individuen beurteilt, um demgegenüber von einem „sozialen Gewebe“ zu reden, das auf der gegenseitigen Richtung aufeinander beruhe.

erst zur Gemeinschaft. Bei dem bloß summarischen Universalismus konnte von dieser keine Rede sein. Er bleibt individualistisch, indem er nur die Einzelnen summiert, ohne es zu einem wirklich überindividuellen Gut zu bringen. Ein maximiertes individuelles Gut ist kein wirklich überindividuelles. So könnten wir den summarischen Universalismus auch als den individualistischen Universalismus bezeichnen, dem sich hier als alleiniger überindividueller Universalismus der organische gegenüberstellt, der von Gemeinschaft der Menschen redet. Die Gemeinschaft kommt nicht durch Maximation der Einzelgüter zustande, sondern nur durch die Richtung des Einzelnen auf die anderen.

Es fragt sich nun aber, was es bedeutet, wenn die anderen dem Subjekt zum höchsten Gut werden sollen. Diese unmittelbare Endzwecklichkeit der anderen für das Subjekt scheint doch nur ein anderer Ausdruck für die Förderung der Güter der anderen zu sein. Die Güter der anderen aber sind Glück und Vollkommenheit. So scheint die Richtung auf die Mitmenschen selbst mit der Förderung ihrer Güter eins und dasselbe zu sein. Es ist nicht recht ersichtlich, wie anders der Mensch das höchste Gut des Menschen werden könnte. Jedenfalls scheint sich diese Formel im praktischen Verhalten nicht anders durchführen zu lassen als so, daß man die Güter der anderen zu fördern sucht.

Dem ist aber ein Doppeltes entgegenzuhalten, wodurch sich dann erst der organische Universalismus wirklich konstituiert. Erstens nämlich wird man zwar zugeben müssen, daß sich die Richtung des einen auf die anderen in der Sphäre des praktischen Verhaltens in der Tat nur durch Förderung der Güter des anderen durchführen läßt. Aber trotzdem besteht zwischen der hier vorliegenden Förderung und derjenigen des maximierenden Universalismus ein qualitativer Unterschied hinsichtlich ihrer Begründung. Im Fall des letzteren liegt die Begründung darin, daß Glück und Vollkommenheit die höchsten Güter des Individuums sind, und daß sie noch maximiert sind. Es sind die Güter, die das Subjekt selbst empfindet oder hat, die, zumal in ihrer Maximation, verpflichten. Hier aber sind es nicht die Güter, die das Subjekt verpflichten, sondern die Mitmenschen. Von diesen selbst geht die Verbindlichkeit aus. Dort handelt es sich um

Wohlfahrt oder Evolution der Menschheit, hier um die Menschen selbst. Daher hat hier die Förderung der Güter des anderen einen ganz anderen Sinn und Grund.

Der Unterschied des organischen Universalismus von dem der maximierten Einzelgüter besteht aber nicht nur darin, daß die Förderung der Güter der anderen, in der er dem letzteren gleich ist, in ihm einen ganz anderen Sinn und Grund hat wie im letzteren, sondern auch darin, daß er eine Sphäre der Betätigung hat, die bei dem Universalismus der maximierten Einzelgüter zurücktritt. Der letztere nämlich kann sich nur in der Förderung der betreffenden Güter auswirken. Und diese liegt offenbar nur in der Sphäre des äußeren Wirkens und Tuns. Neben der Sphäre des äußeren Wirkens und Tuns aber gibt es die Sphäre der Gesinnung. Und in dieser kann die organische Verbindung der anderen mit dem Subjekt durchaus einen Sinn gewinnen. Es ist offenbar, was es bedeutet, wenn dem Einzelnen die Mitmenschen zum höchsten Gut werden. Damit ist nichts anderes als die Gesinnung der Liebe beschrieben. Allerdings wird man nicht behaupten können, daß dies eine glückliche und durchaus treffende Definition der Liebe sei. Vielmehr werden wir später eine ganz andere als allein begründete kennen lernen. Aber man wird andererseits doch nicht leugnen können, daß die beschriebene Gesinnung in einem Ausdruck doch nur als Liebe bezeichnet werden kann.

Durch diese innere Sphäre der Betätigung unterscheidet sich der organische Universalismus aufs deutlichste von dem der maximierten Einzelgüter. Wenn es sich um die letzteren handelt, so kommt es offenbar nicht so sehr auf die innere Gesinnung als vielmehr auf die äußere Betätigung an. Wohlfahrt und Entwicklung der Menschheit können durch Gesinnung nicht gefördert werden oder doch weniger als durchs äußere Handeln und Wirken. Umgekehrt ist es bei der Richtung auf die Menschen selbst. Von einer solchen zu reden wäre sinnlos, wenn es sich nur um die Güter der Menschen handelte. Dann gäbe es nur Wohlfahrts- und Evolutionsmoral und weiter nichts. Soll es daneben eine Richtung auf die Menschen selbst geben, so kann sie grundleglich nur als Gesinnung gedacht werden, als Liebe. Diese wird dann freilich in der Sphäre des wirksamen Verhaltens notwendig auch zur Förderung

der Güter des anderen. Wenn demgemäß in der Sphäre des praktischen Verhaltens der organische Universalismus dem der maximierten Güter gleichartig wird, so ist doch die verschiedenartige Begründung und der verschiedene Sinn der Förderung der Güter hier und dort festzuhalten. In diesen beiden Beziehungen ist der organische Universalismus von dem summarischen deutlich unterschieden.

Wenn wir nun gemäß dieser genaueren Ausführung der Endzwecklichkeit der Mitmenschen das Ideal dieses Typus zum Ausdruck bringen wollen, so sind offenbar die Begriffe der Liebe und der persönlichen Gemeinschaft in Anwendung zu bringen. Die Richtung des Subjekts auf die anderen Menschen ist Liebe, und ihr Ergebnis ist die Gemeinschaft der Menschen untereinander. Persönliche Gemeinschaft durch die Liebe, das ist das Ideal dieses Typus. Wenn er anfänglich dadurch bezeichnet wurde, daß die Menschen selbst der Endzweck und das höchste Gut seien, und wenn dieser Ausdruck sich nicht gerade durch sprachliches Geschick auszeichnete, so kann er nunmehr dadurch ersetzt werden, daß die Liebe oder richtiger die Gemeinschaft der Menschen in Liebe als der Endzweck des Handelns bezeichnet wird. Der organische Universalismus ist die Lehre von der Gemeinschaft der Menschen in Liebe als dem Endzweck des Handelns.

Angesichts dieses Ergebnisses zeigt sich vollends die Besonderheit des vorliegenden Universalismus gegenüber dem folgenden anderen. Wo es sich um die Güter der vielen Individuen handelt, kann niemals von persönlicher Gemeinschaft in Liebe die Rede sein. Vielmehr handelt es sich da immer nur um die wirksame Förderung der Güter, der Wohlfahrt oder Vollkommenheit der Menschheit. Die Gemeinschaft der Menschen als solcher ist aber offenbar von der Förderung dieser Güter zu unterscheiden. Gegenüber Wohlfahrts- und Evolutionsmoral bedeutet der Gemeinschaftsbegriff vielmehr einen Altruismus.[1]) Altruismus ist die Richtung auf den anderen. Allerdings kann der Altruismus doppelt ausgeführt werden: er kann als das Ideal vor den Menschen hingestellt und er kann als ein dem Menschen eingepflanzter Trieb betrachtet werden. Er kann Endzweck oder Trieb und die nach ihm benannte Ethik

[1]) Dieser Ausdruck von A. Comte (s. u.).

Endzwecklehre oder Trieblehre, Emotionalismus sein. Mit dem altruistischen Emotionalismus werden wir es später, an ganz anderem Ort, zu tun haben. Hier haben wir es mit der altruistischen Endzwecklehre zu tun, die gänzlich unabhängig davon ist, ob ein ihr entsprechender Trieb im Menschen anzunehmen ist oder nicht.

Mit diesen Begriffen der Liebe, der Gemeinschaft und des Altruismus ist nun aber das Bild dieses organischen Universalismus noch nicht vollendet. Es fehlt vielmehr noch ein wesentlicher Zug. Es fragt sich, aus welchem Grunde die Mitmenschen als das höchste Gut des Subjekts betrachtet werden können, d. i. wo die verpflichtende Kraft des organischen Universalismus oder des Liebes- und Gemeinschaftsideals liegt. Die verpflichtende Kraft der universellen Güter liegt in den Gütern, deren Wert das Subjekt selbst empfindet, und in deren Maximation. Demgegenüber fragt es sich, inwiefern die Mitmenschen selbst, ohne eine ähnliche subjektive Grundlage, wie sie bei der Maximation der individuellen Güter vorliegt, das Subjekt verpflichten können.

Diese Frage nach dem verpflichtenden Charakter der anderen Menschen kann nun offenbar nur dadurch beantwortet werden, daß dieselben mit dem Subjekt unter eine zusammenfassende Einheit gestellt werden, daß sie so mit dem Subjekt eine Einheit bilden. Es genügt nicht, wenn sie dem Subjekt gleichgestellt werden, indem darauf aufmerksam gemacht wird, daß sie dieselbe Beschaffenheit haben wie dieses, daß sie Menschen sind wie das Subjekt selbst. Diese bloße Gleichartigkeit würde zur Verpflichtung nicht genügen. Vielmehr hat sie nur als die Grundlage einer Zusammengehörigkeit des anderen mit dem Subjekt Bedeutung. Diese allein, d. i. die Gesamtheit, die die Gegenstände und das Subjekt des Handelns umfaßt, kann verpflichten. Es fragt sich also, inwiefern die Menschen einander gleichartig und so miteinander verbunden sind. Aus eben dieser Beziehung kann sich der organische Universalismus begründen.

a) Der humanitäre Universalismus oder Altruismus.

Nun sind die Menschen zunächst als Menschen miteinander verbunden. Sie bilden eine Einheit, die wir in dem Begriff der Menschheit zum Ausdruck bringen. Und dieser Begriff hat denn

in der Tat im sittlichen Bewußtsein seine nicht geringe Bedeutung, sodaß es eine Lücke im System der ethischen Denkweisen wäre, wenn er nicht seinen Ort fände. Das Ideal der Liebe wird sogar zum größten Teil aus dem Gedanken der Menschheit begründet. Wenn das vulgäre sittliche Bewußtsein, das sich ausdrücklich innerhalb der Erfahrungswelt halten will, nach dem Grunde dieses Ideals gefragt wird, so kann die Antwort kaum eine andere sein als der Hinweis auf die allgemeine Verbindung von Mensch zu Mensch. Die Menschen seien Brüder und bildeten eine einzige Einheit, die gleicherweise alle umfasse. In diesem Sinne ist der Gedanke der Menschheit oder auch des Menschen für die Ethik von großer Bedeutung geworden. Wir können kurz von einem humanitären Universalismus oder Altruismus reden.

Dieser humanitäre Universalismus ist vielleicht der vulgärste Typus des ethischen Denkens. Dem vulgären Bewußtsein liegt der Gedanke der allgemeinen Menschenliebe überaus nahe. Denn die Gleichartigkeit der Menschen und ihre Verbundenheit zur Menschheit ist der offenkundigste Tatbestand, der sich im Blick auf die Mitmenschen dem vulgären Bewußtsein darbietet. Aus diesem Tatbestand kann dann unter Nichtbeachtung des zu individuellen und individuellsten Gestaltungen führenden geschichtlichen Werdens, das mit jedem Menschendasein ebenso unvermeidlich gegeben ist, wie die in allem identische menschliche Natur, leicht die Gleichheit der Lebensverhältnisse aller Menschen gefolgert und gefordert werden, sodaß hier eine der „ethischen" Wurzeln des Kommunismus liegt.[1]) Ebenso leicht aber kann sich, wenn der Blick auf das Verhalten des Menschen gerichtet ist, das Ideal der allgemeinen Menschenliebe ergeben. Wo überhaupt ein Interesse besteht an der Frage nach dem richtigen Verhalten des Menschen und wo dann andererseits der Menschheitsgedanke bekannt ist, da ergibt sich dieses Ideal aufs leichteste. Freilich ist auch hier wie im Personalismus der Einfluß des Christentums und seiner religiösen Ethik nicht zu unterschätzen.

Wir können aber auch von besonderer geschichtlicher Vertretung dieses humanitären Universalismus reden. Seine erste Ver-

[1]) Vgl. unten S. 86.

tretung hat er wohl im Ausgang der Antike, auf dem Boden des Stoizismus[1]) empfangen. Hier nämlich wurde der Menschheitsgedanke aus mehreren Gründen wirksam: der stoische Gedanke des Weltgesetzes band alle Menschen zusammen, unangesehen der völkischen Besonderheiten, und ebenso mußte sich der nach stoischen Begriffen ethisch Gebildete, der Weise, mit allen anderen Weisen verbunden fühlen. Dazu kamen die zum Humanitären hin veränderten sozialen und politischen Verhältnisse der Zeit. So wurde die Stoa die große Prophetin der Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gemeinwesens, das unter den gleichen Vernunftgesetzen stehe, und damit die Prophetin der allgemeinen Menschenliebe, die bis zu einem Epiktet und Mark Aurel hin wirksam war.[2])

Danach hat dann das Christentum allgemeine Menschenliebe gepredigt. Aber dessen Ideal gehört nicht an diesen Ort. Es ist keine Endzwecklehre auf Grund eines aufklärerischen Menschheitsgedanken, sondern eine Trieblehre auf Grund einer religiösen Bestimmtheit. Die allgemeine Menschenliebe des Christentums geht statt aus dem Menschheitsgedanken aus der für den Sünder durch Buße und Versöhnungsglauben sich verwirklichenden religiösen Bestimmtheit des Willens oder des Herzens hervor. Von diesem ganz anders gearteten und orientierten Ideal der allgemeinen Menschenliebe aus versteht sich aber auch gerade die weitere Vertretung des humanitären Universalismus. Die religiöse Voraussetzung der christlichen Ethik nämlich bestimmt die weitere Entwicklung des Christentums, sofern in der Folge alle Güter, Sittlichkeit und Heil, von dem religiösen Bekenntnis abhängig gemacht wurden. Diese Herrschaft und dieser Partikularismus der Kirche war es, der zu einer Reaktion führte, die ihren Gesichtskreis auf das Allgemeinmenschliche erweiterte. Solche Emanzipation des Allgemeinmenschlichen vom christlichen Partikularismus war die Tendenz der Neuzeit, seit der Renaissance. Auf diesem Boden erwuchs dann naturgemäß als Lehre von der Sittlichkeit auch wieder das Ideal der allgemeinen Menschenliebe, wie das Jahrhundert des Rationalismus mannigfach zeigt.

Endlich aber hat der humanitäre Universalismus von besonderen

[1]) E. Zeller a. a. O. III 1 [4] 306 ff.
[2]) a. a. O. 780. 790.

Punkten aus eine dritte Vertretung empfangen. Wir werden an späterem Ort sehen, daß die Ethik des kritizistischen Apriorismus wesentlich durch die Kategorie der Allgemeingültigkeit und Allheit bestimmt ist, wie das Sittengesetz desselben zeigt. An diese Auffassung hat sich neuerdings eine Ethik angeschlossen, die den Maßstab des Sittlichen in der Allheit, d. i. in der Idee der Menschheit oder des Menschen sieht.[1]) Aber auch in anderem Sinn konnte sich an Kants Ethik ein humanitärer Universalismus anschließen. Der Personalismus, den wir oben kennen lernten, konnte sich leicht zum Gedanken eines Gemeinwesens erweitern, in dem die Vielheit der Personen unter Einem Vernunftgesetz zusammengefaßt seien. Das Vernunftgesetz gebiete, daß alle an der Herstellung einer Gemeinschaftsordnung arbeiteten. Jeder Mensch sei als Glied dieser Gemeinschaft anzusehen, auf die sogar der Begriff des „Gottesreichs Christi auf Erden" angewandt wird. Nur derjenige Zweck könne allgemeine und unbedingt verpflichtende Kraft haben, der alle Gemeinschaftszwecke organisch ordne.[2]) Überhaupt aber hat sich noch in weiteren Kreisen an die Kantische Ethik eine Denkweise angeschlossen, die ein soziales Ideal vertritt, eine mehrfach sogar ausgesprochene Verbindung von Kantischer Ethik und Sozialismus. Kant führe zum Marxismus und der Marxismus müßte sich auf Kant begründen.[3]) Der Marxismus hat denn auch hier, im Gedanken der Menschheit, die eine seiner ethischen Wurzeln, neben der wir zweitens den Gedanken der allgemeinen Wohlfahrt kennen lernen werden.

---

[1]) H. Cohen, System der Philos. II, Ethik des reinen Willens 1904.

[2]) Fr. Staudinger, Das Sittengesetz 1887, 2. Aufl. 1897, Ethik und Politik 1899, Grundlinien der Moral 1907.

[3]) P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik 1894, Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft 1899; K. Vorländer, Kant und der Sozialismus, eine Sozialphilosophie auf kantischer Grundlage, Kantstudien I; R. Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung 1896, Die Lehre vom richtigen Recht („Sozialer Idealismus"!), vgl. auch A. Stadlers Schriften; L. Woltmann, System des moralischen Bewußtseins mit besond. Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus 1898. — H. Klein, Individ. u. soz. Ethik 1904.

b) Der religiöse Universalismus, das Gottesreich als Endzweck.

Die Gesamtheit, die den Einzelnen verpflichtet, kann nun aber auch noch anders gedacht werden denn als bloße Menschheit. Freilich bleibt nur noch eine andere Vorstellung der Einheit übrig. Wenn es die Menschheit nicht in sich sein soll und wenn die Beziehung zur außermenschlichen Natur gar nicht in Frage kommen kann, so kann sie nur noch durch eine gemeinsame Beziehung zum Übersinnlichen zusammengefaßt werden. Diese zweite Auffassung der alle Menschen umfassenden Einheit wird wesentlich unterstützt durch die Auffassung des Menschen als eines auf Gott bezogenen persönlichen Wesens. Der Personalismus faßte den Menschen als Geist und Persönlichkeit auf, der sich gegen die Hemmungen der Natur nur im Glauben an eine geistige Macht durchsetzen könne, die die Natur als Mittel für den Geist geordnet habe und so die Herrschaft des geistigen, persönlichen Lebens über die Natur verbürge. Dieser Typus des Personalismus konnte die Grundlage abgeben für einen Universalismus, der die Menschheit als Reich Gottes auffaßte. Die Menschen seien zu einer Einheit und Gesamtheit naturbeherrschender Geister unter der Herrschaft des Geistes berufen, der die Natur als Mittel der Geister gesetzt habe. Dabei kann darauf verwiesen werden, daß die Vielheit der Geister selbst nur eine Folge ihrer Naturbestimmtheit sei, die die Geister durch Einigung überwinden müßten. Diese auf dem Boden des Personalismus gebildete Gesamtheit wird dann zum höchsten Gut für das Subjekt. Das Reich Gottes wird der entscheidende Endzweck des sittlichen Handelns.

Diese Endzwecklehre des Reiches Gottes ist nichts anderes als eine Synthese des Personalismus, der zum Gottesglauben als zur Bedingung seiner Durchsetzung führte, und des Universalismus, der die Vielheit der Individuen zusammenschloß. Der erste Faktor ist uns auch aus der Religionspsychologie unter dem Begriff des moralischen Werturteils bekannt.

Dieser auf den religiös ausgeführten Personalismus begründete Universalismus ist einer der Typen der Endzwecklehre, der für Religion und Theologie besondere Bedeutung gewinnen konnte. Das hat die letzte große Bewegung in der systematischen Theologie

gezeigt, die Theologie A. Ritschls und seiner Schule. Von dieser Theologie sind bisher im wesentlichen nur die Konsequenzen beachtet worden, die in ihrer Eigentümlichkeit gegenüber der herkömmlichen Lehrweise des Christentums unangenehm aufgefallen sind. Die Darstellung und Kritik der Ritschlschen Theologie hat zum großen Teil darin gefehlt, daß sie die Konsequenzen anfocht und die Prinzipien unbeachtet ließ. Bei jedem einigermaßen konsequenten theologischen Denken aber sind die Anschauungen über die einzelnen Lehrpunkte in prinzipiellen Auffassungen von Religion und Sittlichkeit begründet.

So auch in der Ritschlschen Theologie. Ihre Elemente sind die Auffassung der Sittlichkeit als der Emanzipation des Geistes von der Naturbestimmtheit und, im Anschluß daran, als der Gesamtheit der naturbeherrschenden Geister, die das höchste Gut und der Endzweck des Einzelnen sein solle; und in diesem Rahmen die Auffassung der Religion als des in Werturteilen sich vollziehenden Glaubens an eine geistige Macht, die die Natur als Mittel für den Geist geordnet habe. Oder m. a. W.: die Elemente sind der Personalismus, an den sich einerseits, in religiöser Hinsicht, das moralische Werturteil, an den sich andererseits der Universalismus anschließt, d. i. der Gedanke der in Kraft des Glaubens die Natur beherrschenden Geistigkeit und der Gedanke der Gesamtheit der naturbeherrschenden Geister als des Endzwecks des Handelns. Wir haben es im religiösen Universalismus mit der Kombination zweier Moralprinzipien zu tun, mit dem religiös ausgeführten Personalismus und dem auf ihm sich erbauenden Reichsgottesgedanken, der den Endzweck darstellt. Im Reichsgottesgedanken ist schließlich alles befaßt.

Aus diesen Prinzipien ergibt sich die ganze Eigenart der Ritschlschen Theologie. Das sei kurz an den Hauptpunkten nachgewiesen. Bezüglich der Gotteslehre wird eine rein theoretische Gotteserkenntnis, die vom Weltbewußtsein aus das Dasein Gottes aufwiese, abgelehnt. An dem vom Personalismus ausgehenden Werturteil hatte diese Denkweise den praktischen Charakter der Gotteserkenntnis erkennen gelernt: Gottesglaube sei ein praktisches Urteilen und Erkennen, nicht ein rein theoretisches, uninteressiertes. Zu dieser religiös begründeten Ablehnung der theoretischen Gottes-

erkenntnis konnte dann leicht die erkenntnistheoretische hinzukommen, die vom Kritizismus ausgeht und alle Gottesbeweise verwirft.

Vollends aber mußte eine der Hauptarten der Metaphysik verworfen werden, die freilich eine Hauptart ist, aber doch mit Unrecht als die ganze Metaphysik angesehen wurde. Wie sich die vorhin gekennzeichnete Ablehnung der Metaphysik von dem allgemeinen Charakter des moralischen Werturteils als praktischen Urteils aus ergab, so ergibt sich die vorliegende von dem besonderen Charakter desselben aus. Dieser nämlich hängt von der Unterscheidung des Geistes von der Natur ab. Die Metaphysik aber muß es sich gerade zur Aufgabe machen, diese letzten Gegensätze des Weltbewußtseins zu erklären und sie irgendwie auf eine Einheit zurückzuführen. So verfährt die sogenannte Identitätsphilosophie. Und gegen diese mußte sich der ganze Zorn des Personalismus und des auf ihm erbauten Universalismus entladen, sofern er von der Unterscheidung des Geistes und der Natur abhängt. So entsteht eine ethische Kritik der Metaphysik. Die erkenntnistheoretische und religiöse Kritik verwirft die Metaphysik grundsätzlich. Die ethische Kritik verwirft die Metaphysik als Identitätsphilosophie.

Die Gotteslehre wird hier allein auf der Grundlage des Personalismus und des von ihm ausgehenden Werturteils und Universalismus erbaut. Gott ist grundleglich nichts anderes als die Größe oder der Wille, der als letzten Zweck ein Reich von durch den Glauben die Natur beherrschenden Geistern gewollt und als deren Mittel die Natur geordnet hat. Aus dieser Grundauffassung ergibt sich der weitere Gottesbegriff. Ein Wille nämlich, der die Zwecke von anderen zu seinem eigenen Zweck macht, ist Liebeswille, und so ist Gott grundleglich Liebe. Selbst der Begriff der Persönlichkeit Gottes schließt sich erst an den Liebesbegriff an. Und so alle anderen Begriffe, die die Gotteslehre betreffen.

Dieser Gottesbegriff von dem auf die Geister gerichteten und die Natur als Mittel setzenden Willen gewinnt dann aber nachträglich doch noch Bedeutung für das Weltbewußtsein. Er gibt demselben eine einheitliche Weltanschauung. Wenn die Metaphysik nach einer solchen strebte, ohne sie erreichen zu können, oder

wenn sie sie zu erreichen wähnte und sie als Identität dachte, in der Natur und Geist koordiniert waren, so wird sie doch erst durch die Religion gegeben, nämlich durch den Gedanken des Geistes, der das Reich der Geister als Endzweck und die Natur als Mittel geordnet hat. Durch diesen Gedanken wird aber nicht nur das Streben des Weltbewußtseins und der Metaphysik befriedigt, sondern auch das der Religion selbst. Denn wenn diese auch eine praktische Angelegenheit des Geistes ist, so muß sie sich doch auch in der Sphäre des Weltbewußtseins durchsetzen, und das tut sie durch jenen Gedanken, der Geist und Natur unter eine Einheit, d. i. die Natur zur Unterordnung bringt. Damit ist das Verhältnis von Metaphysik und Theologie beschrieben, soweit es die wirksamen Beziehungen zwischen beiden betrifft. Wenn daneben die Philosophie insofern in den Kreis dieser Theologie gezogen worden ist, als die von ihr ausgebildete immanente Erkenntnistheorie die Regeln über die Erkenntnis von Objekten überhaupt gibt und als die Religion auch ein Erkennen von Objekten sei, so handelt es sich da offenbar nur um ein Verhältnis der Analogie und nicht um ein wirksames Verhältnis.

Wenn wir vor dem Weitergehen die Religions- und Gottesanschauung dieser Denkweise überblicken, so ist die Religion hier offenbar nicht unmittelbar als Verhältnis zu Gott und als Hingabe an ihn gedacht, sondern als Selbstbehauptung des Geistes gegen die Welt, die der Verbürgung durch eine die Natur zum Mittel des Geistes ordnende geistige Macht bedarf. Die Religion ist ein durch Weltbewußtsein und persönliche Selbstbehauptung vermitteltes Verhältnis zu Gott, nicht ein unmittelbares Verhältnis des Ich zu Gott. Und der Charakter dieses Verhältnisses ist nicht Hingabe des menschlichen Ich an Gott als den Herrn, sondern vielmehr Selbstbehauptung in Kraft des Gottesglaubens. Statt der Hingabe wird der eigentliche Zentralbegriff für die Religion der des Vertrauens auf Gott. Denn es handelt sich um Gottes Macht zur Verbürgung der Herrschaft des Geistes über der Natur. Der gegenüber ist von Vertrauen und Glauben zu reden; allein Gott selbst gegenüber von Hingabe. Diese Theologie hat es aber nicht mit Gott selbst zu tun, sondern immer nur mit Gott als dem Bürgen des persönlichen Lebens über der Natur. Gott selbst kommt in diesem Religionsbegriff gar nicht zur Geltung. Das zeigt sich

denn auch am Gottesbegriff. Gott ist nicht der Gegenstand oder vielmehr der Bestimmungsgrund der Hingabe des Menschen, d. i. der Herr, sondern der Bürge der Sittlichkeit des Geistes und der auf das Reich Gottes gerichtete Wille.

Es ist in Anbetracht dieser wie vieler anderer am Menschen orientierter Typen der Theologie erstaunlich, daß es Theologieen geben kann, in denen Gott selbst gar nicht zur Geltung kommt, indem er nur Mittel des menschlichen Seins und Spielball anthropozentrischer Gedankenbildung ist. Gott der Herr, der das menschliche Verhalten, das der Erkenntnisweg zu ihm ist, an sich orientiert, statt selbst am Verhalten des Menschen orientiert zu werden, ist hier nicht vorhanden. Es gibt nur einen Bürgen menschlicher Sittlichkeit und zwar nach einer unzutreffend verstandenen und unbegründbaren. Der moralische Rahmen gibt diesem Anthropozentrismus allerdings einen Heiligenschein. Aber vor dem ganz einfachen Maßstab der Wirklichkeitsfrage, der nach dem eigentümlichen Gehalt und nach der transsubjektiven Gegebenheit des Übersinnlichen selbst fragt und von immanenten Zutaten zu Begriff und Gegebenheit nichts wissen will, kann er nicht bestehen; vor ihm erscheint er als eine völlige Verkehrung alles echten theologischen Denkens. Theologie ist nach dem Wirklichkeitsmaßstab Theozentrismus, Anthropozentrismus ist ihr Tod. Freilich bedarf sie als Erkenntnisgrundes eines subjektiven Verhaltens des Menschen, aber dieses muß so verstanden werden, daß es gänzlich Bestimmtheit durchs Übersinnliche ist. Es darf nicht von sich aus das Übersinnliche orientieren und erfassen, es darf überhaupt nicht vor und unabhängig vom Übersinnlichen da sein, sondern das Übersinnliche muß sein Inhalt und Wesen sein.

Die Theologie des vereinigten Personalismus und Universalismus ist nun aber auch an allen anderen Lehrstücken zu erkennen. Zunächst an dem von der Sünde. Der Maßstab für den Sündenbegriff ist nicht ein ideales Verhältnis zu Gott, das in schlechthiniger Hingabe von seiten des Menschen bestünde, sodaß dann die Sünde der Gegensatz des menschlichen Willens gegen den Herrn wäre, sondern der Maßstab liegt in dem idealen Verhältnis von Geist und Natur und erst durch dessen Vermittlung in dem Vertrauen auf Gott, sofern dasselbe nämlich die Voraussetzung der

Herrschaft des Geistes ist. Dazu kommt dann der Endzweck des Reiches Gottes als zweiter Maßstab. Der Maßstab ist ein anthropologisches Verhältnis, auf Grund dessen ein Verhältnis zu Gott als geistiger Macht und ein Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft. „Das Lebensideal, als dessen Gegenteil die Sünde zu begreifen ist, umfaßt zweierlei Funktionen, die religiösen und die sittlichen, das Vertrauen auf Gott, in welchem man der Welt überlegen ist, und das Handeln aus Liebe gegen den Nächsten zur Hervorbringung der Gemeinschaft, welche als das höchste Gut zugleich das vollendete Gute darstellt.“ [1]) Demgemäß ist die Sünde die Unterlegenheit des Geistes gegenüber der Welt, deren Grund: der Mangel des Vertrauens und Glaubens gegenüber Gott und die Selbstsucht, die wider den Endzweck der Gemeinschaft ist. Die Sünde ist also Sinnlichkeit gegenüber dem Geist, Mißtrauen und Unglaube gegenüber Gott und Selbstsucht gegenüber der menschlichen Gemeinschaft.

Von diesem Sündenbegriff aus ist auch über die empirische Wirklichkeit der Sünde zu urteilen. Der Mensch hat eine natürliche Disposition zum Guten, sofern er zum geistigen Leben über der Natur angelegt ist. Aber diese Anlage kann nicht zur Entwicklung oder Durchführung kommen, weil ihm Gott als der Gegenstand des Vertrauens fehlt und weil sich der Mensch demgemäß von Natur in Mißtrauen gegen ihn befindet. Andererseits aber fehlt der natürlichen Menschheit der Endzweck des Handelns, das Reich Gottes. Dieser Endzweck ist nicht von Natur gegeben, wie die Anlage der Herrschaft des Geistes über der Natur. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden Maßstäbe; der anthropologische ist von Natur angelegt, der soziale dagegen ist positiver Art: er bedurfte der besonderen geschichtlichen Einführung. Und so beruht der Widerspruch zu ihm im Grunde auf Unwissenheit. Unwissenheit oder der Mangel des unser Handeln normierenden Endzwecks ist der Grund der selbstischen Sündigkeit. Aus diesem Mangel an Einsicht und der ihr folgenden Übung ergibt sich ein Reich der Sünde als Widerspiel des Gottesreichs. Es ist offenbar, daß diese Anschauung von der Sünde keinen Blick für die natür-

[1]) A. Ritschl, Die christl. Lehre von d. Rechtf. u. Versöhnung [3] III 315.

liche Selbstliebe und Selbstbehauptung in ihrem Gegensatz gegen Gott den Herrn hat. Statt dieser wird die Sünde nur im Mißtrauen und Unglauben bezüglich Gottes Macht, in der Sinnlichkeit als deren Folge und im Widerspruch gegen den Endzweck der Gemeinschaft gesehen.

Nach Maßgabe des Begriffs vom sittlich-religiösen Ideal und von der Sünde gestaltet sich nun auch die Vorstellung von der Erneuerung von der Sünde zum Ideal. Es kommt darauf an, daß der Grund der geistigen Unkräftigkeit, der Mangel des Vertrauens auf Gott, gehoben werde und darauf, daß dem menschlichen Handeln sein Endzweck, das Reich Gottes, gegeben werde. Es ist wieder das religiöse Verhältnis, als Gottvertrauen, und der sittliche Endzweck, worauf es ankommt, oder m. a. W.: der sittliche Zustand des menschlichen Wesens selbst und die sittliche Orientierung seines Handelns. Nun ist es offenbar ohne weitere Voraussetzung schwer zu sagen, wie das religiöse Mißtrauen dem Vertrauen weichen könne, wie Gott dem Menschen, zumal in Anbetracht seiner Sünde, als Gegenstand des Vertrauens gegeben werden könne. Leichter aber ist es zu sagen, wie dem Menschen der sittliche Endzweck gegeben werden könne. Dazu bedurfte es nur der Gründung des Reiches Gottes, d. i. der Gemeinschaft der Menschen in Liebe. Diese konnte nur ein bestimmter geschichtlicher Vorgang sein und ist es gewesen, sodaß sich von hier aus ein partikularer Positivismus ergibt, demgemäß das Christentum aufgefaßt wird. Von diesem aus läßt sich dann die ganze Erneuerung des Menschen von der Sünde in vollem Umfange ableiten, wie wir sehen werden.

Das erste und grundlegende Moment in der Erneuerung ist also die Gründung des Gottesreichs, d. i. der persönlichen Gemeinschaft der Menschen in Liebe als des Endzwecks des Handelns. Diese Reichsgründung hat Jesus vollzogen. Die rein geschichtliche Predigt und Wirksamkeit Christi, die das Reich Gottes zum Gegenstande hatte, ist die Grundlage der ganzen Erneuerung und der ganzen christlichen Erneuerungslehre. Es handelt sich hier um die rein empirische, historische Bedeutung des Christentums, nach der dasselbe zum erstenmal die Gemeinschaft der Menschen als Gotteskinder in Liebe verwirklicht hat. Wie der Stoizismus zum erstenmal einen humanitären Universalismus begründet hat, so das

Christentum zum erstenmal einen religiösen. Dadurch erst hat der Mensch den wahren Endzweck seines Handelns empfangen. Jesus ist der Bringer des Endzwecks, der Gründer des Gottesreichs. Das ist seine erste und grundlegende Bedeutung.

Aus diesem ersten Stück, der Reichsgründung, ergibt sich alles andere. Die Reichsgründung bedeutet nämlich offenbar die Verwirklichung des Weltzwecks, der den Inhalt und Gegenstand des göttlichen Willens bildet. Daher ist sie die Offenbarung des göttlichen Willens, die Offenbarung Gottes selbst, da ja Gott in dieser Theologie nicht anders vorkommt als nach dem (für Gott selbst doch gegenständlichen und nicht entscheidenden) Inhalt seines Wollens. Der Reichsgründer ist der Offenbarer Gottes und so der Sohn Gottes. Es ist aber zu beachten, daß es sich bei dieser Gottessohnschaft und Gottesoffenbarung nicht um Gott selbst handelt, sondern nur um einen Zweck Gottes, und daß hier von seiten des Menschen kein Verhalten bekannt ist, in dem Gott selbst zur Geltung käme, wie es in dem persönlichen Grundverhalten schlechthiniger Hingabe der Fall ist. Der Religionsbegriff geht hier nicht auf ein persönliches Grundverhalten des Menschen, sondern nur auf das Handeln auf den Endzweck hin, geschweige denn, daß die genannte nähere Bestimmung des Grundverhaltens bekannt wäre. Darum kann hier nicht klar werden, wie Gott in einem Menschen wohnt, sondern es handelt sich statt dessen um bloße Zweckgemeinschaft. Die Gottessohnschaft ist nicht die Bestimmtheit eines persönlichen Seins durch Gott, sondern sie liegt in der Sphäre des dem Menschen gegenständlichen, zweckmäßigen Handelns. Daß Christus den Endzweck des göttlichen Willens zu seinem Selbstzweck gemacht hat, das ist seine Gottessohnschaft. Nicht nach seiner persönlichen Bestimmtheit, sondern nur nach seinem Handeln und Wirken war er Gottes Sohn. Daher wird es auch vornehmlich auf die Treue in seinem Beruf der Reichsstiftung ankommen. Die treue Durchführung dieses Berufs gegen alle Hemmungen bis in den Tod, das ist die Hauptsache in der Bewährung der Gottessohnschaft.

Wenn diese Seite der Gottessohnschaft von dem Begriff des Reiches Gottes als Endzweck ausgeht, so steht daneben eine andere, die von dem anderen Zentralbegriff dieser Ethik ausgeht. Christus ist das Urbild der Herrschaft des Geistes über die Welt in Kraft

des Glaubens an den überweltlichen Gott, das Vorbild des Gottvertrauens also und der sittlichen Weltherrschaft. „In dem Prädikat seiner Gottheit" „sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt" „zusammengefaßt".[1]) „Da er aber als der Gründer des Gottesreiches in der Welt oder als der Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen der Einzige ist im Vergleich mit allen, die von ihm die gleiche Zweckbestimmung empfangen haben, so ist er diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, dessen ganzes berufsmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollkommenen Offenbarung Gottes bildet".[2]) Diese Ausführungen zeigen die prinzipiellen Elemente der Christologie wie aller Einzelanschauungen Ritschls. Sie bestehen in dem doppelten Ideal der geistigen Weltherrschaft und der Gemeinschaft der Individuen. Wenn der Gedanke des Reichsgründers nur in der Sphäre des Handelns lag, so ist doch zuzugeben, daß der Gedanke des vollkommen die Welt beherrschenden Geistes in der Sphäre des persönlichen Seins liegt.

Es handelt sich nun aber um die Erneuerung von der Sünde. Von dieser hatten wir bisher nur die eine Seite kennen gelernt: die Begründung des Endzwecks für das sittliche Handeln. Daneben aber kommt es auf die Begründung der religiösen Funktion des Gottvertrauens an der Stelle des Mißtrauens und Unglaubens an, damit es durch dasselbe zur Weltbeherrschung des Geistes komme. Eben für diese zweite Seite der Erneuerung, für die Begründung des Gottvertrauens, kann nun die Reichsgründung fruchtbar gemacht werden. Denn diese ist ja die Offenbarung der Liebe Gottes. Daß Gott ein Reich der naturbeherrschenden Geister will, beweist, daß sein Wesen die Liebe ist. Daher ist die Reichsgründung die Liebesoffenbarung. Die Liebesoffenbarung aber ermöglicht und begründet die religiöse Funktion, die die Grundlage der individuellen Sittlichkeit ist. Insbesondere aber wird die Liebesoffenbarung von Bedeutung in Anbetracht der

[1]) a. a. O. 367. [2]) a. a. O. 425f.

Sünde. Wenn diese das Mißtrauen gegen Gott befestigt hatte, so bedeutet die Liebesoffenbarung Versöhnung, „in der Art, daß . . . an die Stelle des Mißtrauens gegen Gott die positive Zustimmung des Willens zu Gott und seinem Heilszweck eintritt“ [1]) und Rechtfertigung „als Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins in der Beziehung, daß der Widerspruch gegen Gott als Mißtrauen fortwirkt und die moralische Getrenntheit von Gott herbeiführt“.[2]) „Rechtfertigung oder Versöhnung aber, so wie sie positiv an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus begründeten religiösen Gemeinde, welche das Evangelium von Gottes Gnade in Christus als das nächste Mittel ihres Bestandes aufrecht erhält und auf die Einzelnen demgemäß, daß dieselben durch den Glauben an das Evangelium sich dieser Gemeinde einreihen.“ [3])

So laufen in der Lehre von der Erneuerung die beiden Linien des personalistischen Gedankens und des Reichsgottesgedankens zusammen: das Vertrauen auf Gott, das die Voraussetzung der naturbeherrschenden Geistigkeit ist, kann nur durch die Gründung des Gottesreichs als die Offenbarung der göttlichen Liebe zustande kommen. Der Reichsgottesgedanke bekommt so auch die personalistische Linie in seine Gewalt. Das Christentum ist wesentlich die Reichsgründung als Liebesoffenbarung und Versöhnung und auf diesem Grunde Ermöglichung der naturbeherrschenden Geistigkeit. So sind letztlich aus dem Reichsgottesgedanken alle eigentümlichen Lehren dieser Theologie abzuleiten. Es ist eine konsequente Theologie der personalistischen und religiös-universalistischen Endzwecklehre.

Diese Orientierung des theologischen Denkens am geschichtlich begründeten Gottesreich, d. i. der christliche Positivismus, ist dann besonders deutlich herausgetreten bezüglich der Lehrstücke, die eine vom Christentum unabhängige Grundlage haben. Das ist vor allem die Erkenntnis der Sünde, die nach biblisch-reformatorischer Anschauung eine Grundlage hat, die schon vor

[1]) a. a. O. 83. [2]) a. a O
[3]) a. a. O. 132

dem Evangelium oder dem Gottesreich besteht, die allgemein menschlich ist. Es gibt nach der letzteren Anschauung ein sittliches Gesetz, welches der Maßstab für die Erkenntnis der Sünde ist. Allerdings ist die bloße Erkenntnis der Sünde nach Luther keineswegs die volle und wahre Buße, in der sich der Wille zu Gott wendet, sondern nur eine Buße der Erkenntnis. Die Buße, die den Willen des Menschen bekehrt, kann allein von der Versöhnung, d. i. von der Gottesgemeinschaft, die das Evangelium bringt, ausgehen, nicht vom Gesetz. Und so ist zwischen gesetzlicher und evangelischer Buße zu unterscheiden. Demgegenüber wird nun hier die gesetzliche Buße gänzlich gestrichen. Es gebe keine Sündenerkenntnis, so muß die Reichsgotteslehre sagen, als vom Reich Gottes, vom Evangelium aus. Die gesetzliche Buße fällt hier mit der evangelischen zusammen. Ihr eigener Charakter kann dadurch nicht beeinträchtigt werden, wohl aber der der letzteren. Diese wird leicht aus der sittlichen Sphäre wirklicher Willenserneuerung in die der bloßen Sündenerkenntnis herabgezogen. Die bloße Erkenntnis der Sünde genügt ja zur Erneuerung, wo es nur auf ein endzweckbezogenes Handeln ankommt, statt auf eine durch die Gottesgemeinschaft bestimmte Willensbeschaffenheit. Von hier aus hat sich ein ganzer Bußstreit in der neueren Theologie entwickelt, dem es bezüglich seiner selbst an der Erkenntnis fehlt, daß ihm lediglich durch die Endzwecklehre des Reichsgottesgedankens und damit nur durch einen individuellen und falschen Typus des sittlich-religiösen Denkens sein Problem gestellt worden ist, und bezüglich seiner Lösung an der Einsicht, daß aufs schärfste zwischen der Erkenntnis der Sünde, die eben bloße Erkenntnis ist und den Willen nicht ändern kann, und der Abkehr des Willens von der Sünde zu Gott zu unterscheiden ist. Die Buße der Erkenntnis kann allerdings das unabhängig vom Christentum vorhandene Gesetz — das freilich der „spiritualen" Durchführung [1]) bedarf — erkennen lehren; die Buße des Willens kann nur die dem Sünder durch die Versöhnung dargebotene Gottesgemeinschaft bewirken.

---

[1]) S. unten 2. Hauptstück.

II. Der summarische Universalismus; die Maximation der Einzelgüter.

Der ethische Universalismus konnte zuerst, wie wir sahen, so ausgeführt werden, daß die Menschen selbst dem Subjekt zum Endzweck und höchsten Gut gemacht wurden. Die Begründung lag dann in der das Subjekt mit den anderen zusammenfassenden Gesamtheit und Einheit, die entweder als Menschheit oder als Gottesreich gedacht wurde. Daneben kann der Universalismus aber auch ganz anders ausgeführt werden. Statt die Mitmenschen selbst durch Vermittlung ihrer Einheit zum Endzweck zu machen, kann der Universalismus von den Gütern des Einzelnen ausgehen und dieselben maximieren. Dann liegt der Grund der Verpflichtung darin, daß die Güter vom Einzelnen als Güter empfunden werden, oder auch, daß sie tatsächlich Güter für den Einzelnen sind und daß sie summiert werden. Es handelt sich hier lediglich um eine Maximation der individuellen Güter. Daß durch diese keine Gemeinschaft der Menschen untereinander entsteht, ist offenbar. Sie bringt es zu einem bloß summarischen Universalismus. Der vermittelte Charakter desselben besteht darin, daß er nicht unmittelbar die Gesamtheit zum Endzweck macht, sondern daß er statt dessen von den individuellen Gütern ausgeht, um diese nur zu summieren.

Wenn es sich demnach um Maximation der Einzelgüter handelt, so werden wir es hier mit denselben Prinzipien zu tun haben, die die subjektivistische Endzwecklehre und die individuelle Form der transsubjektiven Endzwecklehre enthielten, mit der Glückseligkeit und der Vollkommenheit.

a) Der eudämonistische Universalismus oder der Utilitarismus.

Wenn es sich um das höchste Gut handelt, so liegt ein Weg zur Gewinnung desselben überaus nahe: das höchste Gut ist laut der eigensten, unmittelbarsten Empfindung die Lust und die Glückseligkeit als der Inbegriff eines lustvollen Daseins. Dann aber wird das allerhöchste Gut offenbar die höchste Summe der Glückseligkeit überhaupt sein: das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl. Sofern dies der Nutzen schlechthin ist, reden wir von Utilitarismus. Dieser Begriff des höchsten Gutes entsteht konsequent aus dem Prinzip

des Eudämonismus und dem des Universalismus. Demgemäß kann denn auch die weitere Ausbildung an zwei Punkten einsetzen: bei der Auffassung der Lust und bei der der Maximation. In ersterer Hinsicht können sich hier alle Formen der Glückseligkeit, die wir im individuellen Eudämonismus kennen lernten, wiederholen und noch einige andere. Das Glück kann im sinnlichen Genuß oder in den Gütern des Besitzes oder in seelischen und geistigen Gütern gesehen werden. In dieser Richtung liegen mannigfache Variationen des vorliegenden Typus. Diese Richtung mit ihren Variationen aber ist dem vorliegenden Typus gar nicht eigentümlich.

Das ist eher der Fall mit dem zweiten Punkt, an dem die Verschiedenheit der Ausführung einsetzen kann. mit der Maximation. Diese kann zwiefach gedeutet werden, wenn anders es wirklich lediglich auf Maximation der Glückseligkeit ankommt. Zuerst und am nächstliegendsten ist freilich die Maximation durch möglichste Ausdehnung der Glückseligkeit hinsichtlich ihrer Träger. Es kommt nach dieser extensiven Maximation darauf an, daß möglichst viele Menschen Glück gewinnen, wenn auch mit der Steigerung der Anzahl der Grad der für die vielen zu erreichenden Glückseligkeit fällt. Die erste Deutung ist also: ein durchschnittliches Maß von Glückseligkeit für möglichst viele. Daneben aber ist eine andere intensive Deutung möglich, indem auf die Größe der Anzahl verzichtet und die Steigerung bei der Glückseligkeit gesucht wird, sodaß ein möglichst hohes Glück weniger Menschen herauskommt. Die beiden Seiten, das Glück und die Anzahl seiner Träger, bedingen sich in ihrem Steigen und Fallen gegenseitig. Die Alternative ist: ein möglichst hohes Glück weniger oder ein Durchschnittsglück vieler oder aller.

Und diese beiden Arten der Maximation bilden einen tiefen Unterschied, nach dem jede ihre eigene Bedeutung hat. Die extensive Maximation hat den Vorzug, allen gerecht zu werden, und kennzeichnet es als den großen Fehler der intensiven Maximation, daß sie über das Glück der vielen hinwegschreitet, um wenigen das höchste Glück zu sichern. Andererseits ist die intensive Maximation auf die höchste Glückseligkeit gerichtet, hinter der wiederum die extensive Maximation zurückblieb. Jene ist auf die Träger der Glückseligkeit gerichtet, diese auf die Glückseligkeit selbst. Jene

ist sich bewußt, daß das Glück nicht von den Personen gelöst werden könne, diese verfährt so, als ob das Glück eine rein sachliche Größe wären. Jene ist auf die Gesamtheit der Menschen gerichtet, diese auf die Höhe des Glücks. Die intensive Maximation ist daher insbesondere charakteristisch für den Abstand des maximalen Universalismus vom organischen der Gesamtheit. Sie ist überhaupt nicht mehr interessiert für die Gesamtheit der Menschen, sondern eben nur für das Glück und dessen möglichste Höhe. Der rein sachliche Charakter dieser intensiven Maximation stellt den Abstand des Maximationsverfahrens vom organischen Universalismus ins grellste Licht.

Zu diesem Unterschied der beiden Maximationen selbst kommt nun aber noch der Unterschied, der durch ihre Endzwecklichkeit für das Subjekt entsteht. Daß das Wohl aller dem Subjekt zum Endzweck gemacht wird, ist begreiflich, obwohl wir schon dafür Schwierigkeiten kennen lernen werden hinsichtlich der verpflichtenden Kraft dieses Endzwecks. Aber unbegreiflich wird es, wenn vom Subjekt gefordert wird, daß es auf das Glück weniger als auf seinen Endzweck gerichtet sei. Daß diese Forderung überhaupt erhoben wird, beleuchtet auch wieder die rein sachliche Art dieses maximalen Typus. Es ist das Glück als solches, um das es sich handelt und das in seiner höchsten Höhe erstrebt wird. Aber es ist offenbar, daß diese Begründung ein rein mechanisches Produkt künstlichster und unnatürlichster Abstraktion ist: wenn die Glückseligkeit überhaupt als höchstes Gut hingestellt werden kann, so hat das seinen Grund lediglich in der subjektiven Zuständlichkeit und Empfindung; und eben diese einzige Begründung läßt die intensive Maximation fortfallen, indem sie, von den Trägern der Glückseligkeit absehend, die Glückseligkeit an sich steigern will. Die intensive Maximation der Glückseligkeit ist also ein Widerspruch in sich selbst: die Glückseligkeit ist ein rein subjektiv erkennbares und begründbares Gut, und die intensive Maximation fordert die Pflege einer höchsten Glückseligkeit, die die meisten Subjekte gar nichts angeht, sondern ihnen gegenüber rein sachlich dasteht. So hebt die intensive Maximation das eudämonistische Prinzip auf. Sie ist ein Widersinn und als solcher denn auch nicht weiter vertreten worden. Es darf schon als eigenartig bezeichnet werden, wenn der

Begründer des extensiv maximalen Eudämonismus, Bentham, überhaupt ernsthafte Erwägungen über die intensive Maximation anstellt.

Es ist lehrreich, wenn wir hier schon auf einen späteren Punkt achten, an dem die Unterscheidung der extensiven und intensiven Maximation wirklich von Bedeutung werden wird. Das ist nämlich der Fall bei der Vollkommenheit. Die Vollkommenheit der Menschheit kann auch so gedacht werden, daß sie sich über die ganze Menschheit oder über die menschliche Natur ausbreite oder so, daß sie nur in wenigen erreicht werde, sodaß wir von einem extensiven und einem intensiven Evolutionismus reden können. Aber mit der intensiven Maximation der Vollkommenheit verhält es sich ganz anders. Der intensive Evolutionismus begründet sich gerade darauf, daß die Vollkommenheit des Geschlechts für alle nicht zu erreichen sei, sondern nur für die wenigen. Nach ihm ist also die extensive Evolution selbst durch die intensive Evolution bedingt. Wo solche Bedingtheit der Extension durch die Intensität der Wenigen vorhanden ist, da ist die Zuspitzung des Universalismus auf die Wenigen zulässig. Aber bei dem eudämonistischen Universalismus liegt eine solche Bedingtheit nicht vor. Es wäre nicht einzusehen, inwiefern das Glück der Menschheit durch das Glück weniger erreicht werden sollte. Aus diesem Grunde muß die intensive Art des universellen Eudämonismus fortfallen.

Daher kann für den eudämonistischen Universalismus das Einteilungsprinzip nicht in der Unterscheidung der Maximation liegen; ebensowenig aber, wie wir vorher sahen, in der Unterscheidung der verschiedenen Arten der Glückseligkeit und folglich in keiner Weise in dem Begriff der maximierten Glückseligkeit. Es fragt sich also, wo das Einteilungsprinzip sonst zu suchen sei. Wenn der Begriff des höchsten Gutes selbst nicht die Einteilung abgeben kann, so bleibt offenbar nur noch eine Möglichkeit: die Beziehung dieses höchsten Gutes zum handelnden Subjekt könnte verschieden gestaltet werden. Die maximale Glückseligkeit kann einerseits an sich als höchstes Gut hingestellt werden, ohne daß der einzelne sich ihr selbst hingeben müßte, indem er sie gerade durch Steigerung seiner eigenen Glückseligkeit am wirksamsten fördert; andererseits aber kann sie das Subjekt verpflichtend gedacht werden, sodaß Hingabe an das Glück der anderen vom Subjekt verlangt wird; — jenes ein bloßer

universeller Eudämonismus, dieses eine wirkliche Moral der Wohlfahrt, die Wohlfahrtsmoral oder der Utilitarismus. Die Einteilung geht also nicht aus dem Begriff der maximalen Glückseligkeit hervor, sondern aus der verschiedenen Beziehung des höchsten Gutes, d. i. des Glücksmaximums, zum Subjekt, aus der Art seiner Verpflichtung.

1. Der egoistische Utilitarismus oder der universelle Egoismus.

Die Maximation der Glückseligkeit kann zunächst rein für sich, ohne Anwendung auf das Subjekt, bleiben. Sie kann auf die Bedeutung der Glückseligkeit als höchsten Gutes hinweisen und dieselbe auf ihre höchste Summe bringen und diese Summe als das höchste Gut hinstellen. Aber mit dieser Maximation der Glückseligkeit ist offenbar noch gar nicht gesagt, daß sich das Subjekt dieses höchste Gut zum Endzweck machen solle, sondern es ist nur auf Grund des Eudämonismus und der Maximation überhaupt gesagt, daß die maximierte Glückseligkeit an sich das höchste denkbare Gut sei. Es fehlt noch völlig die praktische Anwendung, die dieselbe dem Subjekt zum Endzweck mache, denn aus der bisherigen Begründung geht dieselbe nicht hervor. Bisher ist nur von der unmittelbaren Evidenz des Lustprinzips aus die Maximation vollzogen, um zu sagen, daß die maximierte Glückseligkeit in der Welt, objektiv, das höchste Gut sei. Aber es fehlt der Nachweis der Verbindlichkeit dieses höchsten Gutes für das Subjekt. Die universelle Glückseligkeit ist an sich das höchste Gut, aber damit noch nicht für das Subjekt. Die Maximation der Glückseligkeit ist ein rein theoretisches Verfahren, welches es zu einem objektiv geltenden höchsten Gut bringen kann, aber nicht zur Verpflichtung des Subjekts. Sie enthält schlechterdings kein Moment, welches das Subjekt verpflichte. Das Subjekt kann sich hier nur zu seiner eigenen Glückseligkeit verpflichtet wissen; die Maximation weist dann darauf hin, daß die größtmögliche Summe des Glücks offenbar das höchste Gut sei, aber sie enthält keinerlei Grund, der das Subjekt verbinden könnte. Vielmehr kann das Subjekt gerade dadurch am besten dem Ideal der Maximation der Glückseligkeit zu dienen scheinen, daß es seine eigene Glückseligkeit auf die

höchste Stufe bringt. Eine Verbindlichkeit gegen die Glückseligkeit der anderen ist erst dann möglich, wenn die anderen als mit dem Ich verbunden und so das Ich verpflichtend gedacht werden, d. i. auf Grund der Gesamtheit oder Einheit, die alle umfasse. Dieser Gedanke der alle umfassenden Einheit ist hier aber nicht vorhanden. In der Maximation des Glücks liegt dergleichen nicht.

Daher könnte man diese erste Stufe des universellen Eudämonismus auch als die theoretische oder objektive Stufe bezeichnen. Sie sagt eben nur, daß die universelle Glückseligkeit an sich das höchste Gut sei, aber nicht, daß es der Gegenstand der Hingabe für das Subjekt sei. Für diese Stufe fällt dann auch der ethische Charakter fort, der vorhanden ist, wo sich das Subjekt das Wohl der anderen zum Endzweck macht. Dem folgenden Typus des universellen Eudämonismus werden wir den ethischen Charakter nicht bestreiten können. Hier aber bleibt das Subjekt für sich, ohne an das Wohl der anderen zu denken, indem es vielmehr durch die möglichste Förderung des eigenen Wohles den besten Beitrag zur universellen Glückseligkeit zu liefern meint. Von Ethik ist hier nichts zu merken, sowohl weil es sich einfach um die theoretische Maximation des Glücks handelt, als auch weil diese jeden bei seinem Eudämonismus beläßt. Wir haben es hier im genausten Sinn des Wortes mit einem universellen Eudämonismus zu tun. Jeder soll nach seiner größten Glückseligkeit streben, weil das höchste Gut die größte Glückseligkeit aller ist.

Diese Maximation des Glücks dient also nur zur Bestärkung des Eudämonismus. Selbst wenn man sagen sollte, daß allein im Begriff des höchsten Gutes eine Verpflichtung für das Subjekt läge und daß also das maximierte Wohl das Subjekt verpflichte, so ist diese Verpflichtung offenbar im vollsten Maße anerkannt, indem das Subjekt sein eigenes Wohl aufs höchste zu steigern sucht. Wenn jeder darauf aus wäre, so wäre das ohne Zweifel der sicherste Weg zur Verwirklichung des höchsten Gutes, sicherer als die Einmischungen der einen in das Glück der anderen. Diese Einmischungen könnten eher verderben als fördern. Das wirksamste Mittel zur Förderung des größtmöglichen Wohls der Menschheit ist ohne Zweifel die Förderung des Eigenwohles. Denn jeder weiß am besten selbst, was seine Glückseligkeit fördert. Wenn es daher

auf die wirkliche Erreichung des höchsten Gutes ankommt, so scheint die gesteigerte Selbstliebe wichtiger zu sein als die Hingabe an die Wohlfahrt der anderen. Und wenn trotzdem diese verlangt wird, so muß dabei ein anderes Interesse maßgebend sein, als das an der wirklichen Erreichung des höchsten Gutes, nämlich das an einer auf die anderen gerichteten Gesinnung.

Eben dieser Typus des universellen Eudämonismus hat eine berühmte Vertretung empfangen. Er ist genau die Denkweise der Bienenfabel von Mandeville.[1]) Dieses Buch will nach seinem Untertitel den „Nutzen der Privatlaster für das öffentliche Wohl" nachweisen. Es zeigt, daß die Selbstliebe das beste Mittel zur Förderung des Gesamtwohles ist. „Habsucht, Verschwendung, Neid, Ehrgeiz und Wetteifer sind die Wurzeln des Erwerbstriebes und tragen zum öffentlichen Wohl mehr bei als Wohlwollen und Beherrschung der Begierden. Für den einzelnen zwar ist die Tugend gut, sie macht ihn zufrieden mit sich selbst und angenehm vor Gott und Menschen, aber zur Blüte großer Staaten bedarf es stärkerer Antriebe zur Arbeit und Emsigkeit. Ein Volk, in welchem Sparsamkeit, Selbstverleugnung und Seelenruhe herrschten, würde arm und unwissend bleiben."[2]) So zeigt Mandeville, daß der individuelle Eudämonismus gerade um des Gesamtwohles willen zu fordern sei, eine überraschende Wendung der Theorie des Gesamtwohles gegenüber der folgenden, die vielmehr die Pflicht zur Nächstenliebe aus dieser Theorie herleitet.

Damit kommen wir zu einer neuen Art des Egoismus. Es sind verschiedene Arten des Egoismus möglich. Ihre gemeinsame Eigenschaft ist die Beschränkung des Interesses auf das Eigenwohl. Deren gelindeste Ausführung ist aber offenbar diejenige, welche auch das Eigenwohl der anderen unangetastet läßt oder gar im Interesse des Gesamtwohls von jedem die beste

---

[1]) B. de Mandeville, Der summende Bienenstock oder Rechtfertigung der Untugend 1705; 2. Aufl. mit einem Kommentar gegen Angriffe: Die Bienenfabel, Untertitel s. Text, 1714, II 1729; Freie Gedanken über Religion, Kirche und Nationalwohl 1720, dtsch. 1726. Vgl. P. Sakmann, Mandeville und die Bienenfabel-Kontroverse 1897. Hier auch Stirner (s. o.), der vom „Verein der Egoisten" redet.

[2]) Falckenberg, Gesch. d. Phil. [4] 176.

Förderung seines Eigenwohles fordert. Das ist die Art des egoistischen Utilitarismus. Ein schärferer Egoismus aber ist die Moral des wohlverstandenen Interesses. Dieser nimmt das Wohl der anderen für das Eigenwohl in Anspruch. Das ist der rücksichtslose Egoismus.

Die Maximation der Glückseligkeit kann aber auch noch andere Folgen nach sich ziehen. Die Glückseligkeit ist nämlich offenbar nicht nur dem eigenen Streben überlassen, sondern sie kann auch von der objektiven Situation des Einzelnen abhängig gedacht werden. Der Mensch kann durch sein eigenes Streben nicht immer erreichen, wovon er sein Glück abhängig macht, sondern er bedarf objektiver Bedingungen. Bezüglich dieser aber gilt eine ganz andere Regel als bezüglich des subjektiven Strebens. Das letztere muß dem Individuum überlassen bleiben und wird sich individuell gestalten. Die objektiven Bedingungen aber dürfen von vornherein nicht individuell sein, sondern sie müssen für alle gleich sein. Die Maximation des Glücks kann offenbar nur erreicht werden, wenn jedem ursprünglich dieselben Lebensbedingungen gegeben sind. Die Verschiedenheit derselben würde nicht nur durch Neid das Glück stören, sondern würde auch nicht allen das Durchschnittsmaß der Glückseligkeit gestatten. So erhebt sich hier die Forderung der allgemeinen Gleichheit des Besitzes, die, sofern sie sich auf die Dauer nicht wird aufrecht erhalten lassen, und sofern vielmehr die wirtschaftliche Verwendung des Privatbesitzes sofort zu Ungleichheiten führen würde, wiederum nur durchführbar ist durch die Aufhebung des Eigentums und die Gemeinschaft aller Güter. So wird aus dem Ideal der Gleichheit das des Kommunismus.

Demgemäß kann im System der ethischen Haupttypen hier die Moral des Zukunftsstaates ihren Ort haben, der Kommunismus, das Ideal der St. Simon, Fourier, Proudhon, der F. Lassalle, K. Marx, Fr. Engels.[1]) Dieses Ideal erklärt die Ungleichheit des

[1]) Vgl. L. Stein, Die soziale Frage 1897; L. Woltmann, System des moralischen Bewußtseins unter bes. Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus 1898; H. Köhler, Die sozialethische Bewegung und die Sozialdemokratie 1896; Dietzgen, Die Moral der Sozialdemokratie; G. Traub, Ethik u. Kapital, Grundzüge einer Sozialethik 1904; E. V. Zenker, Soz. Ethik 1905; Deschamps, Princ. de morale soc. 1903; F. Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, Abhdlg. des Kommunismus u. des

Besitzes, ja den Besitz selbst für Unrecht und verlangt den Verzicht des Einzelnen auf Kapital oder gar Eigentum. Kapital und Eigentum ist ein Verbrechen an der Menschheit, ja die Todsünde. Und Sittlichkeit kann diese Denkweise nur da anerkennen, wo jeder dem anderen ein Gleiches an Besitz gönnt und das Seine zu dieser Gleichheit oder gar Gemeinschaft der Güter tut. Diese sozialistische und kommunistische Moral, die unserer Zeit hinreichend bekannt ist, hat hier ihren systematischen Ort. Sie stützt sich auf das Ideal, daß jeder seiner höchsten Glückseligkeit nachgehen könne, d. i. auf die Maximation der Glückseligkeit. Dazu kommt ein Motiv des humanitären Universalismus, der den Menschen als Menschen ansieht, ohne seiner besonderen geschichtlichen Stellung zu achten, wie denn auch die geschichtliche Bedingtheit des Glückserwerbes der Einzelnen nicht beachtet wird. Die Idee der Gleichheit aller Menschen als Menschen und die Idee der größtmöglichen Summe des Glücks in der Menschheit sind die beiden moralischen Wurzeln des sozialistischen und kommunistischen Ideals. Die Hergehörigkeit dieses Ideals ist nicht nur aus dem zweifellosen Vorhandensein beider Gedankenreihen bei den oben genannten Vertretern desselben zu beweisen, sondern auch aus der ebenso zweifellosen Hinneigung des Begründers der Idee der maximalen Glückseligkeit zum Kommunismus. Jeremy Bentham hat es als die wesentlichste Bedingung des höchsten Gutes erklärt: „Jeder hat für Einen, niemand für mehr als Einen zu gelten".

So führt die Idee des Glücksmaximums, das noch nicht als Endzweck des Subjekts, sondern zunächst nur für sich gedacht ist, zu einer doppelten Folgerung. Die erste Folgerung betrifft das subjektive Glücksstreben und fordert von diesem die höchsten Grade. Diese Folgerung hat Mandevilles Bienenfabel gezogen. Die zweite Folgerung betrifft die objektiven Bedingungen der Glückseligkeit. Und auf diese hat Bentham mit Nachdruck hingewiesen. Er wollte gerade die Gesetzgebung und damit eben die objektiven Lebensbedingungen des Menschen nach dem Ideal der maximalen Glückseligkeit geregelt wissen. Moral wie Gesetzgebung sind nach seiner

---

Sozialismus als empir. Kulturformen 1887; Th. Ziegler, Die soziale Frage 1890, 5. Aufl. 1895, Individualismus u. Sozialismus 1899.

Definition die Kunst, die menschlichen Handlungen so zu regeln, daß die größtmögliche Summe von Glück dabei herauskomme. Der Kommunismus hat dann dieses Ideal auf die letzten Konsequenzen gebracht. Es ist aber bemerkenswert, wie sehr die subjektive und die objektive Folgerung auseinander gehen. Jene führt zum Individualismus, diese zum Gleichheitsprinzip oder zum Kommunismus.

2. Der ethische Utilitarismus oder die Wohlfahrtsmoral.

Von dem eudämonistischen Utilitarismus aber ist durchaus ein anderer Typus zu unterscheiden. Jener stellt die maximale Glückseligkeit als das höchste Gut an sich hin und hat demgemäß nichts dagegen, wenn es durch gesteigerte Selbstliebe gefördert wird. Er kann es nicht zu einer eigentlichen Ethik bringen, die dem Subjekt einen transsubjektiven Maßstab gäbe, sondern er ist nur eine Summierung des individuellen Eudämonismus. Wenn man diesen Utilitarismus wie den Eudämonismus behandelt und mit ihm verwirft, so geschieht ihm Recht. Dem Utilitarismus im ganzen geschieht aber damit Unrecht. Denn es kann einen Utilitarismus geben, der sich durchaus vom Eudämonismus unterscheidet, ja wider ihn streitet, indem er Selbstverleugnung und Hingabe an andere fordert. Der Endzweck, um den es sich handelt, ist allerdings hier ebenso wie vorhin nichts anderes als die maximierte Glückseligkeit. Aber diese wird nunmehr dem Subjekt zum Endzweck gesetzt. Es wird gefordert, daß dieses sein Handeln auf die maximale Glückseligkeit und damit auf die anderen abzwecke. Wenn im egoistischen Utilitarismus die maximale Glückseligkeit rein objektiv und theoretisch hingestellt wurde, so wird sie hier **subjektiv angewandt** und damit praktisch. Hier kann man von einem ethischen Utilitarismus reden. Und hierher gehört der Utilitarismus zu seinem überwiegenden Teil.[1]) Ja alle Vertreter desselben seit Bentham sind

[1]) Cumberland, De legibus naturae 1671 (vgl. auch Hutcheson und Butler, überhaupt unten 2. Stück 1. Kap. A I b, B I b); Jer. Bentham, Introduction to the principles of Moral and Legislation, gedruckt 1730, hrsg. 1789, Deontology or the Science of Morality 1834; bes.: Traité de la législation, franz. nach Mskr. v. Dumont 1802, dtsch. v. Beneke 1830; J. St. Mill, Utilitarianism 1863, s. Ww. dtsch. v. Gomperz 1869 ff.; H. Sidgwick,

der Meinung, daß sie mit dem Utilitarismus eine Ethik begründen könnten, die über die Eudämonie hinaus transsubjektive Forderungen ans Subjekt stellt. Diesen würde man Unrecht tun, wenn man sie kurz als Universal-Eudämonismus abfertigte.

Der egoistische Utilitarismus gehörte eigentlich gar nicht in die transsubjektive Endzwecklehre; denn er geht nicht wirklich über das Individuum und seine Eudämonie hinaus. Hier aber wird ein scharfer Gegensatz gegen den Egoismus gebildet. Das bezeuge einer der populären Vertreter des Utilitarismus für viele: „Der Wille wird von Gefühlen in Bewegung gesetzt, er tut getrieben von einem Gefühl der Unlust das, was diese Unlust beseitigen oder was Lust schaffen kann. Auf eigene Lust sind also zunächst alle unsere Willenshandlungen gerichtet, und insofern kann man sagen: der Mensch ist ein geborener Egoist. Diesem Egoismus tritt nun aber die Gesellschaft gegenüber und erzieht den Menschen, daß er, selbst mit Hintansetzung und Aufopferung seiner persönlichen Bequemlichkeit und Lust, in ihren Dienst trete und an ihrem Wohl mitarbeite.“ [1]) „Was kann den Menschen bestimmen, daß er freiwillig verzichtet auf eigenes Glück, um das Glück anderer zu fördern, daß er dem Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt zu liebe das eigene Wohl vernachlässigt oder gar schädigt? mit Einem Wort, wie kann sich der Egoist, der er ist, entschließen, unegoistisch, uneigennützig zu handeln und zu sein?“ [2]) Demgemäß wird hier eine wirkliche transsubjektive, sittliche Gesinnung verlangt, von der vorher keine Rede sein konnte. „Es ist nicht notwendig, daß ich glücklich bin, aber es ist durchaus notwendig, daß

Methods of Ethics 1875, 6. Aufl. 1901; Th. Fowler, The principles of Moral V 1886 (L. Stephen, The English Utilitarians 3 Bde. 1900); Münsterberg, Über den Ursprung der Sittlichkeit 1889, Philosophie der Werte; E. Dühring, Der Wert des Lebens 1865, 5. Aufl. 1894, Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung 1875; G. v. Gizycki, Grundzüge der Moral 1883, Moralphilosophie 1888; Th. Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, Grundlinien eines Systems der Ethik 1890; F. Jodl, Volkswirtschaftslehre u. Ethik 1886; H. Höffding, Ethik, dtsch. 1888, 2. Aufl. 1901; Fr. Paulsen, System der Ethik 1889, 5. Aufl. 1900; E. Adickes, Ethische Prinzipienfragen, Zs. f. Phil. u. phil. Kritik; E. Laas, Idealismus und Positivismus II, Ideal. u. posit. Ethik 1882.

[1]) Ziegler a. a. O. 56. [2]) 59.

ich sittlich bin.“ [1]) Und zwar kann man die vom Gesamtwohl geforderte Gesinnung in doppelter Weise beschreiben: positiv und negativ, als Redlichkeit, die sich davor hütet, das Wohl anderer zu vermindern und als Wohlwollen, welches es zu fördern sucht. Daneben kann dann noch die Klugheit, die zugleich auch auf das eigene Wohl bedacht ist, gestellt werden, und der Inbegriff des Ideals ist vollendet.[2]) Die Haupttugend aber, auf die es ankommt, können wir geradezu als Liebe bezeichnen. Der Utilitarismus fordert die Liebe, d. i. die Hingabe an das Wohl der anderen.

Und dieses Ideal muß keineswegs auf die Sphäre des äußeren Handelns und der äußeren Folgen beschränkt bleiben. „Gut ist die Tat, die die Wohlfahrt aller oder möglichst vieler fördert, also kommt es zunächst auf die Folgen, auf den Effekt der Handlung an. Aber die Gesellschaft kann nur auf den rechnen, der nicht bloß im einzelnen Fall gut handelt, sondern der immer und unentwegt so handeln wird, daß er nicht nur diesmal gut gehandelt hat, sondern daß er bleibend gut ist. Also geht sie vom Äußeren auf das Innere zurück, auf den Kern, die Gesinnung, die Beweggründe. Und ich, der ich mich selbst am besten kenne, ich halte mich ohnedies nur dann für gut, wenn ich mich fraglos und freudig und gegebenenfalls ohne alle Rücksicht auf persönliche Neigung und eigenen Vorteil in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt stelle, wenn ich diesen Dienst am Wohle aller mir zum Prinzip mache und dies Prinzip meinem Charakter eingefügt, meiner Natur inkorporiert habe.“ [3]) „Zum Sittlichen gehören die Merkmale des Freiwilligen und des Konstanten.“ „Daher verlangt die Gesellschaft neben dem objektiven Inhalt des Guten auch dieses Subjektive: für gut gilt ihr nur, wer beides, subjektiv gut ist und objektiv gut handelt.“ [4]) „Ich handle gut, weil ich gut bin.“ [5]) Dieser innere Charakter, der gegenüber dem natürlichen Egoismus so stark als Problem empfunden wird, soll wesentlich durch Erziehung und Gewöhnung zustande kommen.[6])

So kann es der Utilitarismus zu einer wirklich hohen Sittlichkeit bringen. Wenn das utilitaristische Prinzip an sich nach dem

---

[1]) 111. [2]) So Bentham. [3]) Ziegler a. a. O. 75.
[4]) 57. [5]) 71. [6]) 60 ff.

Eudämonismus klingt, so gewinnt es sittlichen Charakter, wenn es dem Subjekt zum Endzweck gemacht wird. Dadurch wird dem Subjekt im hohen Maße ein transsubjektives Ideal gegeben. Und zwar kann dieses Ideal so weit geführt werden, daß überhaupt kein höheres normatives und transsubjektives denkbar ist. Wenn es dem Menschen zum Endzweck seines Handelns gemacht wird, daß er das Wohl der anderen fördere, so kann offenbar nicht mehr gefordert werden. So ist hier ein hoher sittlicher Idealismus vorhanden.

Dieser sittliche Idealismus der Wohlfahrtsmoral konnte wohl eine bedeutsame Bewegung hervorrufen. Er konnte sich gegen eine Kultur wenden, die den sachlichen Gütern zuliebe die Wohlfahrt der Menschen selbst zurücksetzte. Und zwar kann diese Zurücksetzung sowohl aus prinzipiellen Gründen geschehen, sofern ein Zeitalter großer naturbeherrschender und wirtschaftlicher Fortschritte leicht die Entwicklung der Güter den Menschen selbst vorziehen kann, als auch aus dem Egoismus, der die Menschen zu Mitteln eigenen Gewinnes macht. Gegenüber einer solchen sachlichen Kultur konnte der Wohlfahrtsgedanke und die Wohlfahrtsmoral ihren Boden finden. Und in diesem Gegensatz hat sie große, eindrückliche Bedeutung. Sie fordert gegen eine rein sachliche eine ethische Kultur.

Wenn sich so gegenüber der sachlichen und egoistischen Kultur wie gegenüber allem Egoismus und natürlichen Menschentum der ideale sittliche Charakter der Wohlfahrtsmoral entfalten konnte, so mußte vollends deutlich werden, was auch ohnedem und an sich Tatsache war: der hohe Idealismus der Wohlfahrtsmoral. Es schien, als ob mit der allgemeinen Wohlfahrt ein Gegenstand des sittlichen Strebens gegeben sei, der alle anderen schwankenden Gegenstände und Ideale ablösen könne. Insonderheit wurde das im Gegensatz zu allen religiös-sittlichen Idealen des Christentums empfunden. Diesen fehlte es scheinbar an hinreichender Begründung in der Erfahrungswelt, da doch das Übersinnliche keine nachweisbare Wirklichkeit war. Demgegenüber gab die Wohlfahrtsmoral einen greifbaren Endzweck, der in dieser Wirklichkeit der Erfahrung lag. Die Religion verwies ins Unsichtbare, die Wohlfahrtsmoral auf die Wirklichkeit der Erfahrung. Jene entfremdete der sichtbaren Welt,

diese machte in ihr heimisch. Jene konnte gar nach der vulgären Auffassung des Christentums den Egoismus des Menschen befördern, diese dagegen forderte wirkliche Hingabe. So schien die Wohlfahrtsmoral viele Vorzüge vor der religiösen Moral des Christentums zu haben: empirischen und transsubjektiven Inhalt und empirische Begründung.

So konnte die Wohlfahrtsmoral die christliche Ethik in nicht geringem Umfange verdrängen. Wenn die letztere die Nächstenliebe predigte, so konnte die Wohlfahrtsmoral es wohl mit ihr aufnehmen. Sie predigte dieselbe ebenso nachdrücklich. Dann aber war offenbar dieselbe Sittlichkeit möglich ohne die Grundlage der Religion. Die Wohlfahrtsmoral brachte es zu gleicher Höhe des Ideals wie das Christentum. Und wenn sie den Nächsten betraf, so konnte für das eigene Dasein auf den Personalismus verwiesen werden und endlich auf die Vollkommenheit des ganzen Geschlechts, von der wir im folgenden Abschnitt zu reden haben. Diese Stücke, sittliche Persönlichkeit, Nächstenliebe und Vollkommenheit der Menschheit, waren anscheinend ohne Religion möglich. So entstand, besonders im Blick auf das mittlere Stück, d. i. auf dem Boden der Wohlfahrtsmoral, die Losung religionsloser Ethik und Sittlichkeit.[1]) Die Menschheit

[1]) Die Bewegung für ethische Kultur hat ihren Ursprung in den unitarischen Bestrebungen Nordamerikas, sofern sich von der „Free religious Association“ (1867 gegründet) 1875 einige größere Gemeinden als „Societies for ethical culture“ absonderten, indem sie den Gottesglauben nicht mehr forderten. 1892 entstand wesentlich auf Anregung der Proff. Förster und Gizycki in Berlin die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur. Die Literatur: Zeitschr.: The open Court 1887 ff.; Monist, International Journal of Ethics 1890 ff.; Mitteilungen der Dtsch. Gesellsch. f. eth. Kultur 1894; Ethische Kultur, Wochenschrift für sozial-ethische Reformen, v. Giz., dann v. Förster, dann v. Penzig u. Kronenberg. — W. M. Salter, Die Religion der Moral(!), dtsch. v. Gizycki 1885, Moral. Reden 1889, Die eth. Lebensansicht, dtsch. v. Giz. 1894; St. Coit, Ethical Culture as a religion for the people, Die eth. Bewegung in der Religion, dtsch. v. Giz. 1890; F. Adler, Der Moralunterricht der Kinder, dtsch. v. Giz. 1893; A. Döring, Hdb. der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher 1898. - W. Förster, Die Begründung einer Gesellsch. f. eth. Kultur 1891, Einführung in die Grundgedanken der eth. Bewegung 1892; F. Tönnies, Eth. Kultur u. ihr Geleite 1892; F. Jodl, Über Wesen u. Aufgabe der eth. Gesellsch. 1892,

müsse eine rein ethische Kultur gewinnen und frei werden von der religiösen Voreingenommenheit, die mannigfach die Sittlichkeit gerade verdorben habe. Diese Bewegung für „ethische Kultur", die auf dem Boden der Wohlfahrtsmoral begann und auf ihm infolge der Verwandtschaft mit der christlichen Moral am nächsten lag, konnte übergreifen auf jede transsubjektive Ethik, die sich rein empirisch begründen wollte, auf Personalismus, wie universellen Perfektionismus. Sie ist die Popularisierung der Tendenz, die seit Beginn der Neuzeit die Ethik wie alle anderen Gebiete beherrscht hat: der Emanzipation und Verselbständigung des Empirischen vom Übersinnlichen. Sie will durch die Forderung eines Moralunterrichts praktisch wirksam werden, wie sie sich denn auch in Gesellschaften für ethische Kultur organisiert hat und an Literatur manche ethische Arbeiten und periodische Organe hervorgebracht hat.

Damit wäre nun aber das Bild der Wohlfahrtsmoral noch keineswegs vollständig. Es fehlt noch der wesentlichste Zug: die Begründung ihrer verpflichtenden Kraft. Es fragt sich, inwiefern der Mensch zur Förderung des Gesamtwohls verpflichtet sei. Je mehr ihn dasselbe über sich selbst hinaushebt, desto fragwürdiger wird seine Verbindlichkeit. Wie kann der Mensch verpflichtet sein, sein eigenes Glück hintanzustellen und dem Glück der Gesamtheit zu leben? Die bloße Maximation des Glücks genügt offenbar nicht. Sie kann die Einzelnen nicht verpflichten, und wenn das der Fall sein sollte, so ist sie auf dem Wege des eigenen Eudämonismus am besten zu erreichen. Das Gesamtwohl wird die Einzelnen nur verpflichten können, sofern es die Einzelnen umschließt. Es fragt sich aber, wie das Gesamtwohl das Einzelleben umfassen müsse, damit dieses jenem verpflichtet werde. Wenn das Einzelleben nur als eins neben vielen steht, so kann daraus offenbar keine Verpflichtung zum Gesamtwohl entstehen. Wenn das Einzelleben aber als abhängig von allen anderen gedacht

---

Wesen u. Ziele der eth. Bewegung 1893, Was heißt eth. Kultur? 1894; M. Brasch, Die Ziele der eth. Bewegung 1894; A. Pfungst, Wer soll der Gesellsch. f. eth. Kultur beitreten? 1895; E. Scheffler, Über die Begründung der eth. Gesellsch. 1896; W. Börner, Eth. Gesellsch. in Wien 1904; H. Berger, Der ethische Bund, Großloge zur Tugend 1905; W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 1900.

wird, so würde das nur zur Moral des wohlverstandenen Interesses führen, die offenbar der Tod wirklicher Hingabe an das Gesamtwohl ist. Eine transsubjektive Verpflichtung des Einzellebens durch das Gesamtwohl kann nur dadurch begründet werden, daß das Gesamtwohl mit dem Willen jedes Einzelnen verbunden gedacht wird. Das tut die Theorie des Gesamtwillens. Das Gesamtwohl ist der Gegenstand eines Gesamtwillens wie das Einzelwohl der des Einzelwillens. Die Wohlfahrtsmoral ist der Egoismus des Gesamtwillens. So liegt die Begründung der Wohlfahrtsmoral letztlich in einer übersinnlichen Größe und ist damit hinfällig. Ein empirischer Grund, der den Einzelnen zur Förderung des Gesamtwohls verpflichtete, ist unersichtlich. Vom empirischen Boden aus muß sich gegen die Wohlfahrtsmoral dieselbe Kritik bilden wie gegen jede transsubjektive Endzwecklehre.

b) Der perfektionistische Universalismus: der Evolutionismus.

Wie der Eudämonismus ins Universelle erhoben wurde, so kann es nun auch mit der Vollkommenheit des Menschen geschehen. Die beiden Hauptgüter des Menschen, Glückseligkeit und Vollkommenheit, teilen sich auch in die universalistische Endzwecklehre. Wenn die Vollkommenheit ein Gut ist, so kann das höchste und allumfassende Gut in der Vollkommenheit der Menschheit gefunden werden. Die höchste Vollkommenheit des menschlichen Wesens scheint ein würdiges Ziel alles sittlichen Strebens zu sein. Wenn schon die Maximation der Glückseligkeit das sittliche Denken so erheben konnte, daß es sich von allen anderen Idealen befreien zu dürfen glaubte, so konnte vollends der universelle Perfektionismus von Bedeutung werden. Es kann anscheinend keinen höheren Gegenstand menschlichen Strebens geben, als die Vollkommenheit der Menschheit. Wenn schon die Vollkommenheit des Einzelwesens ein würdiger Gegenstand ist, wie vielmehr die des ganzen Geschlechts. Ein Streben, das sie zum Ziel hat, scheint von keiner anderen Sittlichkeit übertroffen werden zu können.

Dieser zweite Typus des Universalismus hat dazu einen besonderen Vorzug vor dem ersten. Bei dem ersten bestand die Schwierigkeit, inwiefern das maximale Gut den Einzelnen *verpflichten* könne. Die Glückseligkeit der Mitmenschen schien

für das Einzelsubjekt nicht wirklich maßgebend werden zu können. Sie ist und bleibt die Glückseligkeit der einzelnen Individuen, die keine andere Gesamtbedeutung gewinnen kann als durch die Summierung. Anders verhält es sich mit der Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nicht ein Besitz des Individuums als solchen, sondern ein Besitz des menschlichen Wesens oder der menschlichen Natur. Bei der Vollkommenheit handelt es sich nicht um die subjektiven, individuell bedingten Empfindungen, sondern um den objektiven Bestand des menschlichen Wesens oder der menschlichen Natur, indem das Vollkommenheitsideal die in diesem angelegten Keime zur Entfaltung bringen will. Die Glückseligkeit bleibt individuell und subjektiv bedingt; sie ist von der subjektiven Zuständlichkeit des Individuums unlöslich. Deshalb konnte die Glückseligkeit der anderen die Einzelnen nicht wirklich verpflichten. Die Vollkommenheit aber ist nicht eine Angelegenheit der Einzelnen nach Maßgabe ihrer subjektiven Zustände, sondern eine Angelegenheit des menschlichen Wesens oder der menschlichen Natur. Und deshalb zieht sie die Einzelnen mit mehr Recht in ihren Bannkreis.

Die Vollkommenheit des natürlichen Organismus und die des geistigen Wesens sowohl wie die Vollkommenheit der Individualitäten und die Persönlichkeit sind nicht auf die subjektive Zuständlichkeit der Einzelnen beschränkt, sondern sind Angelegenheiten der menschlichen Natur als solcher und damit der Menschheit. Höchstens könnte der Individualismus in diesem Zusammenhang zurücktreten. Aber die Vervollkommnung des natürlichen, geistigen und persönlichen Daseins sind offenbar identische Angelegenheiten aller Einzelnen. Jeder Einzelne ist daran interessiert, ob sein Geschlecht die höchste Vollkommenheit erreiche. Denn es handelt sich hier nicht um die subjektive Zuständlichkeit der anderen, sondern um das gleiche Ziel aller einzelnen, um das höchste Gut der menschlichen Natur. Hier kann der Theorie des Gesamtwillens ein greifbarer empirischer Hintergrund gegeben werden, wie denn auch auf diesem Boden eher ihr Ursprung zu suchen ist als auf dem der Wohlfahrtsmoral. Der Gesamtwille ist hier nicht eine Willenseinheit, die sich auf die Wohlfahrt richtete, sondern die menschliche Natur, die in der Tat jedem Einzelwillen zum Gesetz werden kann oder doch in Wirklichkeit ist. Es ist

hier mit einem Wort die menschliche Natur, die dem Einzelnen an ihrer Vollkommenheit einen transsubjektiven Endzweck aufnötigt.

Diese Verbindlichkeit der maximalen Vollkommenheit kann auch die höchste Kraftprobe aushalten. Dieselbe besteht offenbar darin, daß die Vollkommenheit nicht von allen zu erreichen wäre, sondern nur von einigen wenigen. Der Eudämonismus versagte, wie wir sahen, bei dieser Kraftprobe gänzlich. Die intensive Maximation der Glückseligkeit, die sich auf eine Elite der Menschheit beschränkte, konnte den Einzelnen unmöglich verbinden. Die intensive Maximation der Vollkommenheit dagegen kann das Individuum wohl verbinden. Selbst wenn die menschliche Vollkommenheit nur in Einem Individuum erreicht werden könnte, müßten die anderen an ihrer Förderung Interesse nehmen. Denn es ist eben die Vollkommenheit des Geschlechts oder der Natur, die in dem Einen erreicht wird.

Diese Verbindlichkeit der maximalen Vollkommenheit wird aber noch deutlicher, wenn wir beachten, in wie organischem, analytischem Zusammenhang das Prinzip der Vollkommenheit mit dem der Maximation steht. Das Verhältnis des Vollkommenheitsprinzips zum Universalismus ist erheblich inniger und notwendiger als das des Glückseligkeitsprinzips. Oder m. a. W.: die Maximation legt sich für die Vollkommenheit näher als für die Glückseligkeit.

Die Vollkommenheit nämlich kann sich offenbar in der Gesamtheit besser ausgestalten als im Einzelleben und Einzelwesen. Das letztere ist in doppelter Weise beschränkt. Erstens ist es eine Individualität, die sich gegen andere Individualitäten abgrenzt. Die Individualität aber, sofern sie andere Ausgestaltungen des menschlichen Wesens ausschließt, ist offenbar notwendig ein Hindernis der Vollkommenheit. Es ist ein bekannter Gedanke, daß die Besonderheit und Eigentümlichkeit eines Wesens eine Unvollkommenheit in Ansehung der ausgeschlossenen Eigentümlichkeiten bedeutet. „Alle Bestimmtheit ist Negation", so lautet die berühmt gewordene Regel dieses Gedankens, die besonders gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes ausgespielt worden ist. Neben der Individualität ist aber noch eine andere Einschränkung

der Vollkommenheit denkbar. Die Individualität ist eine Abgrenzung, die von der zeitlichen Folge der Individuen absieht und eher in der zeitlosen Sphäre des bloß räumlichen Nebeneinanders zu denken ist. Daneben aber steht eine zeitliche Abgrenzung der Einzelwesen, die ein zweites Hindernis höchster Vollkommenheit ist. Das ist die Vergänglichkeit des Einzeldaseins. Diese hindert offenbar die Vollkommenheit nicht weniger. Individualität und Vergänglichkeit sind die beiden großen Feinde höchster Vervollkommnung der menschlichen Natur.

Daher kann das Vollkommenheitsprinzip zu seiner höchsten Ausprägung nicht auf dem Boden der individuellen Endzwecklehre kommen, sondern nur auf dem des Universalismus. Und es verhält sich demnach mit ihm umgekehrt wie mit der Glückseligkeit. Diese zu maximieren ist ein Widersinn. Sie ist und bleibt nun einmal Besitz des Einzelnen. Daher es denn auch ihre Maximation zu einer bloßen Summe bringt. Daran mußte der eudämonistische Universalismus scheitern. Er konnte nur die Förderung des Einzelwohles fordern oder, wenn er das Gesamtwohl dem Einzelnen zum Gesetz machte, so blieb die verpflichtende Kraft dieses Gesetzes verborgen. Die Vollkommenheit aber ist durchaus aufs Ganze der Menschheit angelegt. Allein dieses kann die Schranken der Individualität und der Vergänglichkeit überwinden.

An die Stelle der einzelnen Individualität tritt somit die Gesamtheit aller Individualitäten. Und gerade in dieser kann sich die höchste Vollkommenheit des menschlichen Wesens ausdrücken. Ja die unendliche Summe von Individualitäten wird erst dann verständlich und sinnvoll, wenn sie durch eine Einheit zusammengefaßt wird. Diese Einheit ist die Vollkommenheit der menschlichen Natur. Auf dem Grunde derselben wird aus der bloßen Summe der Individualitäten ein Organismus, in dem eins nicht ohne das andere sein kann. Und wie die Gesamtheit der Individualitäten, so dient die zeitliche Folge der Geschlechter der Vollkommenheit des Ganzen. Was die eine Generation erarbeitet hat, kommt der anderen zu gut. Wie sollte da nicht ein Fortschritt zum Vollkommenen stattfinden! Es müßte ein tiefer Pessimismus Platz greifen, wenn die Vergänglichkeit des Einzelnen das letzte Wort wäre und nicht vielmehr die Folie eines unendlichen Fort-

schritts. Wenn dieser über jene siegt, so ist ein Optimismus möglich. Hier entsteht der Gedanke einer unendlich fortschreitenden Menschheitskultur. Dieser Gedanke steht neben dem der in der Fülle der Individuen ausgeprägten Vollkommenheit. Der Boden des ersteren ist die zeitliche Folge der Individuen; der Boden des zweiten ist das Nebeneinander der Individuen. Jener meint einen unendlichen Fortschritt, dieser einen unendlichen Individualismus.

In diesen beiden Beziehungen, als Überwindung der Individualität und der Vergänglichkeit, ist die Maximation der Vollkommenheit erst die Vollendung des Vollkommenheitsprinzips. Sie schließt die Individuen zu einem einheitlichen Organismus zusammen, über Eigentümlichkeit und Vergänglichkeit hinweg. Ja gerade diese dienen dazu, den Organismus zustande zu bringen. An die Stelle des Einzelwesens tritt gleichsam der Universalmensch, da die Einzelwesen doch beschränkt und vergänglich sind. Dieser Universalmensch allein kann den Inbegriff der menschlichen Natur ganz und vollkommen ausdrücken. So bringt es der Evolutionismus zur Idee eines menschheitlichen Organismus. Und damit überschreitet er die Grenzen des bloß summarischen Universalismus. Das ist der Unterschied des Vollkommenheits- und des Glückseligkeitsprinzips in ihrer Maximation. Die Maximation des letzteren bringt es nur zu einem Aggregat von Atomen und bleibt deshalb ein rein summarischer Universalismus; die Maximation des ersteren aber bringt es zum Organismus. Wenn sie trotzdem unter dem summarischen Universalismus ihren Ort hat und nicht unter dem organischen, so hat das darin seinen Grund, daß auch sie ursprungsgemäß doch in der Maximation eines Einzelgutes besteht, und nicht in der unmittelbaren Anwendung der Gesamtheit auf das endzweckliche Handeln des Einzelnen, und daß der Organismus der menschlichen Natur doch ein anderer ist als der der Verbundenheit des Subjekts mit den anderen durch die Liebe.

Wenn der Evolutionismus demgemäß zur Idee eines menschheitlichen Organismus führt, der die gleichzeitige und zeitlich folgende Reihe der Individuen zur Einheit verbindet, so wird er besonders nahe Beziehungen zur Geschichte der Menschheit haben. Der Evolutionismus ist recht eigentlich die Ethik

der Menschheitsgeschichte. Der Wohlfahrtsmoral lag dieses Gebiet fern. Sie könnte eher als die Ethik der wirtschaftlichen Verhältnisse bezeichnet werden. Und der humanitäre und religiöse Universalismus war auch nicht wesentlich an der Geschichte interessiert, wenn wir davon absehen, daß der letztere sein höchstes Gut, das Reich Gottes, einen besonderen geschichtlichen Anfang nehmen ließ. Der Evolutionismus aber ist grundsätzlich an der ganzen Geschichte und Entwicklung der Menschheit interessiert. Es ist offenbar von der größten Bedeutung für ihn, wenn er für die Vergangenheit nachweisen kann, daß eine Entwicklung der Menschheit stattgefunden hat. Dieser Nachweis kann zu seiner Begründung wesentlich beitragen. Wenn sich die Entwicklung der Menschheit aus den niedrigsten Anfängen wirklich nachweisen läßt, so sind damit dem weiteren Handeln des Menschen auch die Wege gewiesen. Die Geschichte ist hier die Lehrmeisterin der Ethik.

Der Evolutionismus kann allerdings mehrfache Bedeutung in der Ethik haben.[1]) Zunächst ist überhaupt zwischen theoretischem und praktischem, ethischem Evolutionismus oder zwischen dem Evolutionismus als naturwissenschaftlicher oder anthropologischer Theorie und dem Evolutionismus als ethischem Ideal zu unterscheiden. Jener erklärt das menschliche Wesen, die menschlichen Anschauungen und Einrichtungen, aus der Entwicklung. Dieser dagegen macht die weitere Förderung der Entwicklung zum Ideal und Endzweck des Menschen. Diese beiden Gedankenlinien des Evolutionismus sind wohl auseinander zu halten, um so mehr als sie leicht ineinander übergehen können.

Erstens nämlich kann der theoretische Evolutionismus auch auf die ethischen Anschauungen angewandt werden, indem dieselben aus dem Erwerb früherer Generationen und aus dessen Vererbung hergeleitet werden. Dieser genetische Evolutionismus hat hier in der Endzwecklehre nicht seinen genuinen Ort. Er ist eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der sittlichen Anschauungen in der Menschheit und gehört als solche unter das folgende Stück, das an der Frage nach der Quelle der sittlichen Normen

[1]) C. M. Williams, A review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution 1893.

orientiert ist.[1]) Hier aber handelt es sich um die sittlichen Normen nicht in erster Linie von seiten ihrer Quelle, sondern von seiten ihres Inhalts. Hier kann also der Evolutionismus nur insofern einen Ort haben, als er als den Inhalt des sittlichen Ideals die Evolution hinstellt. Vom genetischen Evolutionismus in der Ethik ist ein inhaltlicher Evolutionismus zu unterscheiden, demgegenüber der genetische denn auch als eine bloß formale Anwendung des Evolutionismus auf die ethischen Anschauungen bezeichnet werden kann. Der Evolutionismus kann eben entweder zur genetischen Erklärung der ethischen Anschauungen verwandt werden oder zum normgebenden Inhalt derselben, entweder für den Ursprung oder den Inhalt.

Damit ist die zweite Art des Evolutionismus in der Ethik schon genannt. Wenn der genetische Evolutionismus eine bloße Theorie vom Ursprung der sittlichen Anschauungen war, so kann der Evolutionismus zweitens auch den Inhalt desselben abgeben. Es gibt ein vom Evolutionismus bestimmtes Ideal des sittlichen Handelns, das Ideal der Förderung der Menschheitsentwicklung. Das ist die evolutionistische Endzwecklehre. Diese hat zwar auch noch andere Motive als die Tatsachen des theoretischen Evolutionismus. Sie ist eben wesentlich Perfektionismus und wird demgemäß durch den Vollkommenheitsgedanken angetrieben. Aber sie wird durch die naturwissenschaftlichen und anthropologischen Nachweise des theoretischen Evolutionismus unterstützt. Wenn sich diese auch auf die ethischen Anschauungen erstrecken, wie wir sahen, und wie der genetische Evolutionismus in der Ethik zeigt, so kann offenbar auch der letztere ein Stück des Fundamentes der evolutionistischen Endzwecklehre sein. M. a. W.: der Nachweis, daß die gegenwärtigen sittlichen Anschauungen der auf uns vererbte Erwerb früherer Geschlechter sind, kann zur Begründung des Ideales beitragen, daß der Mensch für den weiteren Fortschritt seines Geschlechts zur Vollkommenheit zu sorgen habe.

So ist in der evolutionistischen Endzwecklehre die Geschichte die Lehrmeisterin der Ethik. Die Geschichte gibt durch den

[1]) 2. Stück 1. Kap. B II b.

großen Tatbestand der bisherigen Menschheitsentwicklung die Anweisung zu weiterer Arbeit an dieser Entwicklung. Aber darauf bleibt die Bedeutung der Geschichte für die Ethik nicht beschränkt. Die Ethik nämlich kann auch ihrerseits die bisherige Entwicklung in ihre Betrachtung ziehen und damit die Entwicklung überhaupt. Sie kann die grundlegenden Formen und Linien der Menschheitsentwicklung systematisch abzuleiten und darzustellen versuchen. Wenn schon die Forderung der weiteren Entwicklung diesen Versuch nahe legte, so ist das vollends der Fall im Blick auf die Entwicklung von Anfang an. Wenn sich das Denken nur auf den Boden der menschlichen Natur stellt und so noch die ganze Fülle der Entwicklung vor sich sieht, so legt sich das System der möglichen Hauptformen und -güter der Entwicklung überaus nahe. Durch ein solches System aber wird die Ethik vollends zur Philosophie der Geschichte. Damit hängt dann aufs engste zusammen, daß die evolutionistische Endzwecklehre der Kultur der Menschheit zugewandt ist. Keine andere Endzwecklehre kann als Ethik der Kultur bezeichnet werden. Der Utilitarismus ist keineswegs auf die Kultur der Menschheit gerichtet, sondern auf ihr Wohl. Dieses aber ist von jener offenbar deutlich genug unterschieden; es ist ein passiver Zustand, während die Kultur die aktive Entwicklung des Menschentums ist; unter „ethischer Kultur" aber wurde vom Utilitarismus nur die ethische Bildung der Menschheit im Sinne des Wohlfahrtsgedankens verstanden. Der Unterschied des Evolutionismus vom Utilitarismus zeigt sich denn auch daran, daß jener ein Feind alles bloßen Genusses und Wohles ist und statt dessen Betätigung verlangt. Er ist Energismus statt Eudämonismus.

Diese menschheitsgeschichtliche Bedeutung der evolutionistischen Endzwecklehre beweist vollends, daß es die letztere mit der Menschheit als Organismus zu tun hat. Diese Eigentümlichkeit derselben stand uns aber bisher im Vordergrund, weil sie ihren verpflichtenden Charakter gegenüber dem Individuum begründet. Durch die Bestimmtheit der Verpflichtung unterscheidet sich der Evolutionismus vorteilhaft vom Utilitarismus, so daß bei ihm an diesem Punkte nicht ein Problem liegt, das zur weiteren Einteilung führen könnte, wie das beim Utilitarismus der Fall war. Die verschiedenen Arten des Evolutionismus können sich nicht aus Unterschieden in

der Verpflichtung ergeben. Diese ist bei jedem Evolutionismus klar und eindeutig gegeben.

Demgemäß kann es sich nur darum handeln, wie die Vervollkommnung des menschlichen Wesens, d. i. die Maximation der Vollkommenheit durchgeführt werden solle. Wir haben es hier mit denselben Punkten zu tun wie in der Einleitung des Utilitarismus: einerseits mit dem Doppelbegriff des maximalen Gutes selbst, andererseits mit seiner Verbindlichkeit für das Subjekt. Im Utilitarismus konnte die verschiedene Deutung des Doppelbegriffs keine besondere Tragweite erlangen: die intensive Art der Maximation fiel als Widersinn aus, und die verschiedenen Arten der Glückseligkeit waren für ihn belanglos, sodaß die Einteilung nur der verschiedenen Art der Verbindlichkeit entnommen werden konnte. Hier dagegen kann bei der eindeutigen Bestimmtheit der letzteren die Einteilung nur dem Doppelbegriff des maximalen Gutes selbst entnommen werden.

1. Der extensive, universelle Evolutionismus.

Die Maximation der Vollkommenheit kann erstens auf alle Träger des menschlichen Wesens ausgedehnt werden. Das kann nicht nur so geschehen, daß man von „allen Menschen" redet, sondern auch so, daß man von der „menschlichen Natur" redet und in ihr den Träger der Vollkommenheit sieht. Solcher extensive oder universelle Evolutionismus ist offenbar wohl zu unterscheiden von einem auf Ein Individuum oder einige wenige zugespitzten Evolutionismus, wie ihn die Lehre vom Übermenschen ausgebildet hat.

Die Vervollkommnung des Menschen kann aber im Universellen offenbar dieselben Grundformen annehmen wie im Individuellen. Daher haben wir es auch hier mit den perfektionistischen Hauptarten zu tun: der naturalistischen, idealistischen, personalistischen, die alle drei in verschiedenen Lagern vertreten sind. Der Individualismus fällt aus begreiflichen Gründen in der Sphäre des Universellen aus.

α) Der naturalistische Evolutionismus.

Die erste Form der evolutionistischen Endzwecklehre wird nach Maßgabe des ersten Vollkommenheitsbegriffs rein naturalisti-

scher Art sein. Sie wird sich daher unmittelbar an den naturwissenschaftlichen Evolutionismus anschließen. Ihre Grundlage sind die Tatsachen, die dieser erhebt, die Gesetze der Entwicklung und Vollkommenheit des menschlichen Wesens. Diese Gesetze setzen sich zusammen aus der von Anfang gegebenen Natur des Menschen und den Bedingungen ihrer Existenz; aus diesen beiden Größen ergibt sich aber unmittelbar die Forderung der Anpassung des menschlichen Wesens und seiner Betätigung an die Bedingungen seiner Existenz. Diese Naturgesetze werden zum Maßstab des sittlichen Handelns gemacht. Gut ist das Handeln, welches sich ihnen anpaßt und die Zwecke der Natur zu erreichen sucht; vollkommen gut wäre dasjenige Handeln, welches alle Zwecke der Natur gleichmäßig zu erreichen suchte.

Die Eigentümlichkeit dieser Ethik besteht darin, daß sie sich auf den Tatsachen der menschlichen Natur, ihren Existenzbedingungen und ihrer Entwicklung aufbaut. Sie ist die realistischeste Ethik, die sich denken läßt, wie sie denn auch die objektive Güte oder Zweckmäßigkeit des Handelns geradezu berechnen will. „Die von mir vertretene Ansicht ist die, daß die Ethik im eigentlichen Sinn, die Wissenschaft vom guten Handeln, die Entscheidung, wie und warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere wohltätig sind, zu ihrem Gegenstande hat. Diese guten und schlechten Resultate können nicht zufällige, sondern müssen notwendige Folgen der Ordnung der Dinge sein, und meiner Ansicht nach ist es nun eben die Hauptaufgabe der Moralwissenschaft, aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben. Hat sie dies getan, so müssen ihre Deduktionen als die Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf eine direkte Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden.“ [1]) Kein anderer der bisherigen Typen hat einen ähnlichen Realismus zum Charakter. Der Eudämonismus war nur an der subjektiven Zuständlichkeit orientiert; der individuelle Perfektionismus nur am Individuum, und der Utilitarismus

[1]) H. Spencer, Prinzipien der Ethik I S. 64f.; vgl. G. Störring, Ethische Grundfragen I S. 44ff.

versäumte auch die Begründung auf die Gesamtheit der Erfahrungstatsachen; gerade er trägt unverkennbar die Art eines abstrakten Idealismus an sich. Hier aber wird aus den gesamten Tatsachen der Wirklichkeit die Güte und Schlechtigkeit der Handlungen berechnet. So schien dieser Typus das ethische Ideal von der Willkür zu befreien und auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen. Dieser Realismus der Grundlegung hat dem vorliegenden Typus die weiteste Verbreitung gesichert.[1])

Diese realistische Begründung der Ethik ist nun freilich nicht so gemeint, daß unmittelbar die empirische Wirklichkeit mit der Fülle ihrer Komplikationen sowie mit ihren Störungen und Abnormitäten zur Grundlage gemacht würde. „Zu wissenschaftlichen Wahrheiten jeder beliebigen Art gelangt man dadurch, daß man alle störenden oder widerstreitenden Faktoren eliminiert und bloß die wesentlichen Faktoren berücksichtigt. Erst wenn durch abstrakte Behandlung dieser wesentlichen Faktoren, nicht wie sie sich in den wirklichen Erscheinungen, sondern in idealer Ab-

[1]) Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen; H. Spencer, Principles of Ethics, dtsch. 1875 ff., Ww. IX f. 1892 f., I. The Data of Ethics 1879, 5. Aufl. 1888, II. The Inductions of Ethics 1892, III. The Ethics of Individual Life 1892, IV. Justice 1891, Social Statics 1850. 1892, The Study of Sociology 1873, 11. Aufl. 1885, Education Intell., Moral a. Physic. 1861, 23. Aufl. 1890, dtsch. v. Schultze 1874; J. M' Cosh, Spencers Philosophy as culminated in his Ethics 1884; V. Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus, E. Krit. d. Eth. Spencers 1885; J. St. Mill o. c.; Al. Bain, The emotions a. the Will 1859, Mental a. Moral Science 1868, Practical Essays 1884; Fowler, Progressive Morality 1886; C. Staniland, The Evolution of Moral, Being a History of the Development of Moral Culture 2 vol. 1878; Sorley, On the Ethics of Naturalism 1884; A. Barratt, Physical Eth. or the Science of Actions 1869; J. Fiske, The destiny of man 1884; L. Stephen, o. c.; S. Alexander, Moral Order a. Progress, An Analysis of Ethical Conceptions 1889, 2. Aufl. 1891; Huxley, Evolution and Ethics 1893; C. M. Williams, o. c. 1893, Evolutional Ethics 1893; Dewey, Evolution and Ethics, Monist VIII 1898, Ethics 1891; Gore, The scientific Basis of Morality 1899; Fouillé o. c., L'évolutionisme des idées forces 1890; Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction 1885, 2. Aufl. 1890; H. Höffding o. c.; G. Simmel o. c.; J. Unold, Grundlegung f. ei. moderne praktisch-ethische Weltanschauung 1896, Aufgabe u. Ziel des Menschenlebens 1899; W. Stern, Ethik als posit. Wissensch. 1897, Krit. Grundlage d. allg. Prinz. d. Ethik 1901; Ratzenhofer, Positivistische Ethik 1900.

lösung von denselben darstellen, die allgemeinen Gesetze festgestellt worden sind, wird es möglich, Schlüsse daraus zu ziehen, indem man nebensächliche Faktoren mit in Rechnung bringt. Aber nur, indem wir diese letzteren zuerst gänzlich ignorieren und ausschließlich die wesentlichen Faktoren im Auge behalten, können wir die gesuchten wesentlichen Wahrheiten entdecken.“[1]) So soll also ein System von idealen Normen geschaffen werden, welches das vollkommene Handeln des den Existenzbedingungen vollkommen angepaßten Menschen in einer vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Erst von solcher absoluten Ethik aus soll dann das gegenwärtige Übergangsstadium der Menschheit beurteilt werden.

Wenn wir nun diese Normenbildung genauer ins Auge fassen, so wird sie offenbar von verschiedenen Gebieten ausgehen. „Die Ethik hat eine physikalische Seite, indem sie auch von menschlichen Tätigkeiten handelt, die ebenso wie überhaupt alle Äußerungen von Kraft unter das Gesetz von dem Fortbestehen der Kraft fallen: die sittlichen Grundsätze müssen sich den physikalischen Notwendigkeiten fügen. Sie hat ferner eine biologische Seite, insofern sie sich mit gewissen inneren und äußeren, individuellen und sozialen Wirkungen der Lebensvorgänge befaßt, welche im höchsten tierischen Typus ablaufen. Sie hat eine psychologische Seite, denn ihr Hauptgegenstand bildet ein Aggregat von Tätigkeiten, welche durch Gefühle hervorgerufen und durch den Verstand regiert werden. Und sie hat endlich eine soziologische Seite, denn diese Tätigkeiten beeinflussen, zum Teil auf unmittelbarem Wege, alle aber auf mittelbarem Wege, die gesellschaftlich verbundenen Wesen.“[2])

In der physikalischen Sphäre stellt sich das Handeln des Menschen als eine bestimmte Gruppe von kombinierten Bewegungen dar. Welches ist das für diese erkennbare Entwicklungsgesetz? Beachten wir zunächst die Änderung des Zusammenhangs im Handeln, so zeigt sich, je höher die Entwicklungsstufe ist, ein um so innigerer Zusammenhang. Der Vogel mit seinem

---

[1]) Spencer, Prinz. der Ethik I S. 300.
[2]) S. 71.

Nestbauen, Eierbrüten usw. weist in seinem Handeln größeren Zusammenhang auf als der Fisch; der Wilde, wenn er die Waffen zur Jagd oder Blutrache fertigt, weist wieder einen größeren Zusammenhang auf, der Ackersmann einen noch größeren. Das sittliche Handeln, das Rechttun, wird sich vollends geradezu vorausberechnen lassen; der sittlich Handelnde ist zuverlässig. Neben dem Zusammenhang ist aber Bestimmtheit und Abgemessenheit ein weiteres Merkmal des entwickelteren Handelns. Daran aber schließt sich die Differenzierung der Handlungen, die im Gegensatz zur Einseitigkeit stehen. Endlich ist beim entwickelten Handeln das bewegliche Gleichgewicht zwischen den inneren Funktionen und den äußeren entgegengesetzten Kräften vollkommener; Periodizität der Bewegungen kennt das niedere Tierleben nicht.

Die biologische Betrachtung hat die Wirkung der Betätigungen auf den eigenen Organismus zum Gegenstand, die sich in Schmerz oder Freude zu empfinden gibt. Die Empfindung des Angenehmen ist das Anzeichen für die wohltuende Wirkung eines physischen Vorganges auf den Organismus, die des Schmerzes das Anzeichen der schädlichen Funktionen. In diesem Sinn ist Spencer dem Perfektionismus und seiner positiven Wertung des Leidens nicht treu. Aus diesem biologischen Grundgesetze ergibt sich die Pflege der angenehmen Zustände. Das Gefühl der Zustände hängt aber auch von der eigenen Struktur des Organismus ab. Und diese Seite wird von Bedeutung, wenn veränderte Zustände Unlust erzeugen. Wenn z. B. unsere Lebensweise den sozialen Tatsachen, zu denen die weitere Entwicklung führt, noch nicht angepaßt ist und so aus ihnen Unlust erntet, so müssen die Strukturen der unsozialen Funktionen immer mehr zurückgebildet werden, und entgegengesetzte müssen immer mehr ausgebildet werden, bis die sozialen Funktionen mit Lustgefühlen begleitet sind.

Über der biologischen Normenbildung erhebt sich die psychologische. Neben den natürlichen Lustgefühlen bilden sich im Anschluß an Vorstellungen, die sich aus früheren Erfahrungen ergeben haben, andere und neue Gefühle, die eine umfassendere Erfahrung in der Erinnerung repräsentieren. Und zwar ist die Grundlage dieser Gefühle die Erfahrung der äußeren Folgen einer Handlung oder auch ihrer Einwirkung auf das Innere der anderen. Diese repräs-

sentativen Gefühle wirken dann auf die Befriedigung der unmittelbaren Wünsche ein. So entsteht eine Kontrolle niederer Gefühle durch höhere. Wenn z. B. der Aneignungssinn zum Diebstahl bewegt, so „lebt im gewissenhaften Menschen ein entsprechend starkes, zurückhaltendes Gefühl, das nicht bloß Ideen von Strafe, von verlorener Ehre und Untergang umfaßt, sondern auch Ideen von den berechtigten Ansprüchen der Person, welcher das Eigentum gehört, und von den Leiden, die ihr aus dem Verlust desselben erwachsen würden".[1]) Diese Kontrolle wird immer selbstverständlicher, mechanischer, ja lustvoller, je mehr sich die höheren Gefühle im Menschen „organisieren". Wie sich diese Organisation vollzieht, werden wir unter der Moralpsychologie noch ausführlicher sehen.

Endlich ergibt sich über der psychologischen eine soziologische Normenbildung, die die Bedingungen entwickelt, „unter welchen allein die gesellschaftlichen Tätigkeiten so ausgeführt werden können, daß das vollkommene Leben jedes einzelnen mit dem vollkommenen Leben aller vereinbar ist und dasselbe fördert".[2]) Diese Normenbildung vollzieht sich im Anfang unter der Voraussetzung, daß die Gesellschaftsgruppen in Streit leben; daher bedarf die Gesellschaft um der Selbstbehauptung willen der Priorität vor dem Wohl ihrer Einzelglieder. Je gesicherter aber der Bestand der Gesellschaft wird, desto mehr kann sich das Einzelwohl geltend machen. Die erste Bedingung für ein vollkommenes Leben in der Gesellschaft ist die Integrität der Person und ihres Eigentums. Wenn dies zum Zusammenleben genügt, so ist zum Zusammenwirken noch mehr erforderlich, nicht nur das Halten von Verträgen, sondern sogar Wohltätigkeit. So tritt neben den Egoismus ein Altruismus. Jener hat eine Tragweite, die bis zu den Nachkommen reicht, dieser erstreckt sich auf die Mitmenschen. Beide bedingen sich mannigfach und können Kompromisse miteinander eingehen.

Wenn damit die Sphären der naturalistischen Normenbildung erschöpft sind, so zeigt sich Ein Prinzip als das beherrschende dieses Typus: die Angemessenheit des Handelns an die Existenzbedingungen und die Entwicklung der Lebensbetätigung. Wir

[1]) S. 122. [2]) S. 167.

haben es also mit einer naturalistisch-evolutionistischen Ethik zu tun. Mit dem Evolutionismus verbindet sich aber hier ein beständiger Fluß der sittlichen Normen. Bezeichnend ist dafür besonders die soziologische Sphäre. In dieser besteht geradezu ein Gegensatz zwischen dem kriegerischen und dem friedliebenden Zustand. In jenem finden Angriff, Eroberungslust, Lüge, Rache Beifall, in diesem die entgegengesetzten Eigenschaften. Darin tritt zutage, daß sich die sittliche Wertschätzung nach den Lebensbedingungen richtet, die sich nach Maßgabe der Entwicklung verändern. Die Konstante in dieser Normenbildung ist die Entwicklung. Das gute Handeln ist das höher entwickelte Handeln. Die höchste Stufe der Entwicklung ist aber dann erreicht, wenn das Handeln „gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, seine Nachkommenschaft und die Mitmenschen" zustande bringt. Vor dieser Stufe gibt es nur relative Güte der Handlungen.

Dieser Typus der Ethik hat die vorbildliche Eigenschaft, daß er die Normen real, aus der empirischen Wirklichkeit, zu begründen sucht. Eben diese Methode wird aber bei sorgfältigerer Handhabung zu absoluten Normen führen, wie wir sehen werden. Der positive Aufbau, zu dem er führen wird, sei hier wie auch sonst die entscheidende Kritik.

β) Der idealistische Evolutionismus (die Ethik als Philosophie der Kulturgeschichte).

Es kann nun aber nicht nur die Natur sein, von der aus die Entwicklung und die Vollkommenheit des Menschentums verstanden wird, sondern auch die Vernunft, der Geist des Menschen. Hier ist es daher die Entwicklung der Vernunft, die zu den sittlichen Normen geführt hat und die das Ziel aller Betätigung sein soll. Daher kann neben den naturalistischen Evolutionismus ein idealistischer Evolutionismus treten. Es ist unrichtig, wenn man den Begriff des Evolutionismus in der Ethik auf den Naturalismus beschränkt. Wenn sich auf dem Boden des naturwissenschaftlichen Evolutionismus die naturalistische Ethik bildete, so haben sich noch erheblich bedeutsamere Typen der Ethik auf dem Boden des idealistischen Evolutionismus entwickelt. Ihr Nährboden war

genauer der deutsche Idealismus. Dieser ging letztlich aus von dem erkenntnistheoretischen Problem, wie die Objekte trotz der vom Subjekt hinzugebrachten Kategorieen erkennbar seien. Wenn der Kritizismus eine tiefe Kluft zwischen Objekt und Subjekt gebildet hatte, so ergab sich daraus die große Bewegung des deutschen Idealismus, die die Kluft zwischen Objekt und Subjekt überbrücken wollte, offenbar im Dienst des praktischen Lebens, das sich in dauerndem Umgang des Subjekts mit dem Objekt vollzieht, sofern die Erkenntnis nichts anderes als Wirkung der Objekte aufs Subjekt und das Handeln nichts anderes als die umgekehrte Wirkung ist.

Die Überbrückung der Kluft konnte aber mehrfach geschehen: empirisch, sofern die Objekte nach Maßgabe des Subjekts gedeutet wurden, wie es der Vitalismus oder Voluntarismus eines Schopenhauer tut, oder transzendental, d. i. durch das apriorische Bewußtsein, sei es, daß das Objekt als Setzung eines ursprünglich tätigen Ich erklärt wurde, wie der subjektive Idealismus Fichtes es tat, sei es, daß im Bewußtsein eine ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt angenommen wurde, die transzendentale Identität oder das Absolute. Diese Identität der Gegensätze konnte man in der apriorischen Grundlage des Bewußtseins, im ursprünglichen Selbstbewußtsein, finden. Das Selbstbewußtsein sei eine Objektsetzung des Subjekts selbst oder die Subjektivierung eines Objekts, sofern es ein 'sich selbst zum Objekt haben' sei. Durch diesen Grundgedanken entstand der absolute Idealismus oder die Identitätsmetaphysik, indem das Absolute nicht nur als Hintergrund des Bewußtseins, sondern als der Hintergrund der ganzen Wirklichkeit betrachtet wurde. Und dieser Zweig des transzendentalen Idealismus ist es, der verschiedene Typen der evolutionistischen Güterlehre erzeugt hat. Der subjektive Idealismus war dazu offenbar weniger imstande; indem er das Objekt als Setzung des Subjekts zum Material für dessen unendlichen Tätigkeitsdrang erklärte, bog er vielmehr in die Bahnen einer Persönlichkeitsethik ein, als in die eines universellen, objektiven Evolutionismus. Und der empirische Idealismus oder der Voluntarismus setzte sich, wie wir sehen werden, in ethischer Beziehung vielmehr in den Pessimismus sowie in den Gedanken der transzendenten Willenseinheit aller Individuen und

dessen Konsequenzen fort, statt in einen positiven Evolutionismus. So bleibt nur die Identitätslehre des transzendentalen Idealismus als Grundlage einer idealistisch evolutionistischen Güterlehre übrig. Und zwar konnte dieselbe zu einem doppelten Typus der Güterlehre führen.

aa) Zunächst [1]) konnte die Vernunft, um deren Evolution es sich handelt, nicht sowohl als der Hintergrund der Wirklichkeit betrachtet werden, der sich in dieser ausbreite, sondern nur als der eine wesentliche Bestandteil der menschlichen Natur. Diese Betrachtung hält sich offenbar mehr innerhalb der Erfahrungswelt als die folgende (bb), sodaß wir es zunächst mit der mehr empirischen Ausführung des idealistischen Evolutionismus zu tun haben. Dieselbe geht aus von der menschlichen Vernunft, die noch der Natur gegenübersteht, um erst am Ziele die Einheit der Vernunft mit der Natur im Absoluten zu erreichen.

Es handelt sich also in diesem ersten Typus um die Entwicklung der Vernunft als des wesentlichen Teiles der menschlichen Natur. Die Entwicklung aber hängt von der Betätigung ab; die Betätigung der Vernunft aber wird sich offenbar wesentlich nach der anderen Seite der Wirklichkeit zu richten haben, die ihr gegenübersteht. Das ist die Natur. Es wird sich hier also um die Betätigung der Vernunft gegenüber der Natur handeln. Wie die Naturwissenschaft die Einwirkungen der Natur im weitesten Sinne auf die Vernunft zum Gegenstande hat, so die Ethik die Einwirkungen der Vernunft auf die Natur. Die Ethik will hier nichts anderes sein als eine „Darstellung der Gesamtheit der Begriffe von den Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur", oder kürzer: als „spekulatives Erkennen des Wesens der Vernunft".

[1]) Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, posthum: Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von Schweizer 1835 oder: Grundriß der philosoph. Ethik, von Twesten 1841. Fr. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre ausf. dargestellt u. beurteilt mit einer einleitenden Exposition des histor. Entwicklungsgangs der Sittenlehre überhaupt 1851, Evangelium der Wahrheit u. Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz (anon.) 1865. 2. Aufl. 1871. Die jüngste bedeutendere Ethik des Hegel-Schleiermacherschen Typus ist: A. Dorner, Das menschliche Handeln, Philos. Ethik 1895.

Sie bildet mit der Physik den Inbegriff alles möglichen Wissens: jene betrifft das Handeln des Realen auf das Ideale, diese das des Idealen auf das Reale. Dieser Gegensatz zur Physik kennzeichnet den idealistischen Charakter des vorliegenden Evolutionismus gegenüber dem naturalistischen Evolutionismus. Hier ist die Vernunft das eigentliche Wesen und die wirkende Kraft der menschlichen Natur, während es dort die materielle Seite derselben ist.

Wenn nun die Vernunft allein die wirkende Kraft ist, so bleiben für die Natur nur bestimmte Bedeutungen übrig. Und diese verschiedenen Bedeutungen stellen zugleich die verschiedenen Ausprägungen des Verhältnisses von Natur und Vernunft dar. Die Natur kann und soll erstens der Gegenstand der organisierenden Tätigkeit der Vernunft sein. Diese besteht in dem wirksamen Handeln, das die Natur gestaltet und ordnet. Wo dann die Vernunft schon der Natur Herr geworden ist, da kann sie sich zweitens auch in ihr darstellen. Und so tritt neben das organisierende oder wirksame Vernunfthandeln das symbolisierende oder darstellende, neben das Einswerden von Natur und Vernunft das Einsgewordensein, neben die Natur als Organ der Vernunft die Natur als ihr Symbol. Eins findet am anderen seine Ergänzung und Schranke.

Die Vernunft, die hier das Subjekt der Sittlichkeit ist, könnte nun aber auch die des Individuums sein, sodaß dann der universalistische Charakter dieses Typus hinfiele. Ja der Vertreter dieses Typus zeigte sich uns früher bereits als den Hauptanwalt des Individualismus. Demnach läßt er denn auch hier die individuelle Vernunft nicht fallen: jeder stelle die Vernunft in besonderer Eigenart dar, sodaß das Organisieren und Symbolisieren wesentlich auch ein individuelles sei. Aber neben und über der individuellen Vernunft steht ihm doch die allen gemeinsame, identische. Nicht allein, daß diese die Grundlage der ganzen Vernünftigkeit des menschlichen Wesens bildet, der gegenüber die individuelle Ausprägung der Vernunft sekundär ist, noch auch, daß der Wert des Individuellen selbst wesentlich in der gemeinsamen Ergänzung zu einer Ganzheit besteht, sondern letztlich ist hier der metaphysische Hintergrund maßgebend, nach dem Vernunft und Natur als die beiden Hauptgebiete und -faktoren der

gesamten Wirklichkeit gemeint sind. Demnach handelt es sich hier um die Vernunft als Faktor der Wirklichkeit überhaupt. Die Sittlichkeit ist die Ausprägung der ganzen Vernunft in der Totalität der Natur. Der sittliche Prozeß ist die Gesamttat des menschlichen Geschlechts.

An dieser Betätigung der Vernunft sind nun aber mehrere Seiten zu unterscheiden. Erstens handelt es sich offenbar um ihr Subjekt. Das ist die Vernunft, aber nicht die Vernunft an sich; vielmehr muß sie schon bis zu gewissem Grade mit der Natur eins sein, um überhaupt wirken zu können. Diese Einheit von Vernunft und Natur als „Erzeugendes" ist die Tugend. Neben dem Subjekt des Vernunfthandelns ist aber offenbar von dem Verfahren desselben und von dessen Regeln zu reden; und dieses ist nichts anderes als ein fortgehendes Einswerden von Natur und Vernunft. Die Regeln desselben sind die Pflichten, die also das Ineinander der Vernunft und Natur als „Erzeugtwerdendes" darstellen. Endlich aber handelt es sich offenbar um die Erzeugnisse derselben, die Güter. In diesen vollendet sich erst das Ineinander von Natur und Vernunft. So schreitet diese Ethik von der Tugend als ursprünglicher und keimhafter Einheit von Natur und Vernunft durch die Pflichten, die die Formen des Einswerdens darstellen, zu den Gütern fort, die die Einheit vollenden. Diese Nebenordnung von Tugend, Pflichten und Gütern hat den vorliegenden Typus besonders bekannt gemacht.

Sie ist es auch, die seinen evolutionistischen Charakter am besten deutlich machen kann. Er geht von der geringsten Einheit der Vernunft und der Natur aus, um die vollendetste Einheit als Ziel zu setzen. Und zwar will er die Grundformen der Kulturentwicklung aufzeigen. Die Ethik wird hier zu einer Philosophie der Geschichte. Sie ist das deduktive Seitenstück zu ihr. Wie sich die Naturkunde zur Naturphilosophie verhält, so die Geschichte zur Ethik. Die Sittengesetze sind die Naturgesetze der Menschheitskultur, und Sittlichkeit ist die Pflege und Förderung der Kulturgüter. Damit aber ist die Ethik zugleich zu einer rein theoretischen Disziplin geworden. Sie weist den imperativen Charakter weit von sich zugunsten eines deskriptiven: sie wolle das Naturwerden der Vernunft darstellen, dessen Kräfte, Ver-

fahrungsweisen und Ergebnisse, aber nicht mit einem Imperativ dem natürlichen Verhalten entgegentreten.

In diesem Schema der drei ethischen Grundbegriffe ist nun aber wieder die Güterlehre das entscheidende Stück. Nicht allein, daß sie das Ziel des Vernunfthandelns darstellt, sondern sie bringt auch erst die volle Einheit der Vernunft und Natur zur Geltung. Und auf diese war das ganze Schema angelegt. Es ist nicht an einem Vernunfthandeln interessiert, das sich der Natur entgegensetzte, sondern an dem Einswerden der Vernunft mit der Natur. Der Ausgang ist das Vernunfthandeln, das Ziel die Herstellung des Absoluten. So wird hier der metaphysische Hintergrund wirksam, und es zeigt sich als das Schema dieser Ethik das Einswerden der Vernunft mit der Natur.

Der Inbegriff der Güter entsteht aber offenbar aus der Kreuzung der verschiedenen Subjekte, der universellen und der individuellen Vernunft, und Verfahrungsweisen des Vernunfthandelns, des Organisierens und Symbolisierens. Das identische oder gemeinsame Organisieren führt zu gemeinschaftlichem „Gebrauch oder Verkehr", in dem die Verhältnisse des Rechts unter den Menschen entstehen, die als sittliches Gut den Staat ergeben. Das individuelle Organisieren führt zu dem „in sich abgeschlossenen Ganzen der Unübertragbarkeit oder des Eigentums", in dessen Rahmen sich die Verhältnisse freier Geselligkeit entwickeln, die die Güter des Standes, Hauses oder der Freundschaft ergeben. Das gemeinsame Symbolisieren führt zum Gebiet des „gemeinsamen Denkens und Sprechens", auf dem die Verhältnisse des Vertrauens oder Glaubens als gegenseitiger Bedingtheit von Lehren und Lernen im Gebrauch der gemeinsamen Sprache entstehen, die als Güter Schule und Universität ergeben. Das individuelle Symbolisieren führt zu dem „unübertragbaren, in sich abgeschlossenen Bezeichnungsgebiet der Gefühlserregung", in dem die Mitteilung an andere nur durch Offenbarung geschehen kann, die dann als Güter Kunst und Religion ergibt.

bb) Wenn der erste Typus des idealistischen Evolutionismus von der Unterscheidung der Vernunft und der Natur ausging, um ihre Einheit im Absoluten erst als Ziel zu erreichen, so kann nun andererseits auch das Absolute zum Ausgange genommen werden,

sodaß dann die Evolution gerade den umgekehrten Weg nimmt, indem sie sich in die empirische Wirklichkeit ausbreitet. Dieses Absolute kann dann naturgemäß, weil es ursprünglich im Bewußtsein, als dessen Grundlage, entdeckt wurde, auch als Vernunft bezeichnet werden, sodaß sich der Unterschied der beiden Ethiken auch als der der Vernunft als Teiles des menschlichen Wesens und der Vernunft als des Absoluten, das den Hintergrund der Wirklichkeit bildet, bezeichnen läßt, oder als der der menschlichen subjektiven Vernunft und der absoluten Vernunft. Die letztere ist offenbar die mehr metaphysische Ausführung der Ethik des transzendentalen Idealismus.[1])

Die absolute Vernunft entwickelt sich nun durch den ganzen Umfang und Inhalt der Wirklichkeit hin zu ihrer Vollendung. Zuerst gibt sie sich ein noch objektloses Sein, ein bloßes Ansichsein, das sich in den logischen Grundbestimmungen des Bewußtseins und der Wirklichkeit ausbreitet. Aus dem Ansichsein schlägt sie um in ihr Anderssein, indem sie die äußere, objektive Wirklichkeit setzt, die Natur. In diesem ihren Anderssein muß sie aber endlich ihrer selbst bewußt werden, sich selbst erfassen. Dadurch entsteht die Sphäre des Geistes und zwar in ihr wiederum zunächst das Gebiet der Psychologie, der subjektive Geist, der die formalen Funktionen und Gesetze des Bewußtseins umfaßt. So-

[1]) G. W. F. Hegel, Werke Bd. VIII, Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht u. Staatswiss. im Grundriß, hrsg. v. Gans 1833. Vgl. P. Barth, Die Geschichtsphilos. Hegels u. der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann 1890. — Hegel nahestehende Ethiker: K. Chr. Fr. Krause, System der Sittenlehre 1. Bd. Wissensch. Begründung der Sittenlehre 1810, 2. Aufl. 1887, Das Urbild der Menschheit 1811, 2. Aufl. 1851. — J. J. Hanusch, Hdb. der philos. Ethik 1846; L. v. Henning, Prinzipien der Ethik in histor. Entwickl. 1824; H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- u. Staatsprinz. seit der Ref. 1848 ff. — J. H. Fichte, System der Ethik 1850—53; H. M. Chalybaeus, System der spekulativen Ethik 1850; Wirth, System der spekulat. Ethik; A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860, 2. Aufl. 1868; M. Carriere, Die sittl. Weltordnung 1877, 2. Aufl. 1890; A. Steudel, Philos. im Umriß, II. Prakt. Fragen, 1. Abt. Kritik der Sittenlehre 1877; Fr. Harms, Ethik (Wissensch. v. d. Grundbegriffen der Geschichte!) 1889; J. Witte, Grundzüge der Sittenlehre 1882; A. Lasson, Rechtsphilosophie 1879; P. Bergemann, Ethik als Kulturphilosophie 1904; R. Seydel, Ethik als Wissenschaft vom Seinsollenden 1874.

dann aber gibt sich der Geist auch ein objektives Dasein, außerhalb des individuellen Bewußtseins. Und dieses Dasein der Vernunft in der überindividuellen Wirklichkeit ist das Gebiet der Ethik. Die Ethik beschreibt die objektiven Gestaltungen der Vernunft. Dadurch wird sie die philosophische Grundwissenschaft für die Geschichte, insbesondere die Kultur-, Rechts- und Staatsgeschichte der Menschheit. Die soziologische und historische Schule [1]) ist es, die das Erbe dieser Ethik des transzendentalen Idealismus angetreten hat.

Der objektive Geist verkörpert sich nun offenbar zunächst in den äußeren Verhältnissen der Menschheit. Diese erste, äußere Wirklichkeit des objektiven Geistes ist das Recht. Das Recht erstreckt sich auf die äußere Wirklichkeit, die dem Subjekt fremd gegenübersteht: auf die anderen Personen, die mit dem Ich unverbunden sind. Es umfaßt grundleglich die Bestimmungen, daß das Subjekt gegen die anderen Eigentum haben und selbst Person sein dürfe, daß es aber auch die anderen als Personen achten müsse. Diese erste Bestimmung ist die Sphäre des Eigentumsbegriffs. Positive Verhältnisse des Subjekts zu seiner Umwelt bestehen hier nicht, sondern einer steht dem anderen als fremde, respektwürdige Wirklichkeit gegenüber. Wenn so von Natur kein positives Verhältnis besteht, so kann es nur durch Vertrag entstehen; daher denn dieser der dominierende Begriff der zweiten Sphäre ist. Neben solcher positiven Verhältnisbildung steht aber als Hauptart jenes Verhältnisses die negative Verhältnisbildung: durch das Unrecht greift das Subjekt in das Eigenleben der anderen ein und verkennt dessen Selbständigkeit, von der die erste Sphäre redete. In dieser Sphäre wird das Recht zu Verboten (sodaß das Recht wesentlich negativer Natur ist), und gegen das wirkliche Unrecht zur Strafe. Die Strafe ist die Negation des Unrechts und Wiederherstellung des Rechts, eine Auffassung, deren hohe Bedeutung wir später, im System der Strafbegriffe, kennen lernen werden.

Wider diese erste objektive Wirklichkeit des objektiven Geistes im Recht setzt sich nun aber das Subjekt in seiner Selbstbehauptung. Neben das objektive Recht tritt die Willkür und Subjek-

[1]) Vgl. 2. Stück 1. Kap. B II a.

tivität. Dieselbe kann sich zwar der Gültigkeit der Rechtsbestimmungen nicht entziehen; aber es empfindet sie nicht in Einigkeit mit sich, sondern als ein von außen aufgedrungenes Sollen. Die Subjektivität ist die Sphäre des bloßen Sollens, die recht eigentlich die Sphäre der sogenannten „Moral" ist. Die Moral im genuinsten Sinn des Worts betreffe das Gebiet des inneren Willens, in dem das bloße Sollen herrscht. Hier schlagen die meisten Ethiker ihren Sitz auf, aber der objektive Geist ist weit entfernt, sich in dieser Subjektivität zu vollenden.

Die Vollendung erfordert offenbar eine dritte Stufe, in der sich das Subjekt mit der äußeren Wirklichkeit eins wisse; das ist erst die Sphäre der „Sittlichkeit". In dieser Sphäre weiß sich das Subjekt mit der äußeren Wirklichkeit, die naturgemäß vornehmlich in der menschlichen Umwelt zu suchen ist, verbunden. Wenn im Recht die Anderen dem Ich als rein äußere, fremde Wirklichkeit gegenüberstehen, die in der Moral als bloßes Sollen empfunden wird, so fühlt sich hier das Subjekt mit den Mitmenschen verbunden. Welches aber die wesentlichsten Verbindungen der Menschen miteinander sind, ist offenbar: die natürliche Verbindung des Blutes und die durch das Zusammenleben und die gemeinsame Arbeit entstehende, d. i. die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Ständeordnung (Produktion, Gewerbe, Denken). Familie und bürgerliche Gesellschaft aber finden ihre höhere Einheit im Staat, dessen gesetzgebende Gewalt das Allgemeine festsetzt, dessen regierende das Besondere subsumiert und dessen fürstliche beide Gewalten eint, so daß in ihr der Staat Subjekt wird. Demnach besteht die Sittlichkeit in der Einswerdung der Subjektivität mit der objektiven Wirklichkeit, d. i. in der wahren Freiheit, wie sie in der Ehe und in der Lebens- und Arbeitsgemeinschaft der Bürger beginnt und sich im Staate vollendet. — Die Unterscheidung einer dem Subjekt gegenüberstehenden Wirklichkeit, zu der das Subjekt nur durch Negation, durchs Unrecht, in Beziehung treten kann, von einer mit dem Subjekt verbundenen Wirklichkeit, die auch positive Verbindlichkeiten schafft, werden wir später in ihrer großen Bedeutung kennen lernen. Sie und der obige Strafbegriff sind empirisch wertvolle Erkenntnisse.

Die Sphäre des objektiven Geistes ist aber nur Durchgangspunkt für die Selbstentfaltung der absoluten Vernunft. Dieselbe vollendet sich, indem der subjektive Geist mit dem objektiven eins wird und sich in ihm erfaßt, sei es in der Form der Anschauung oder der Vorstellung oder des Gedankens, wie Kunst, Religion und Philosophie zeigen. So liegt hier offenbar ein idealistischer Perfektionismus universeller Gestalt, d. i. idealistischer Evolutionismus vor. „Das Ethos an sich ist kein individuelles mehr, sondern die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist Weltwille, Objektivierung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Staat, Gesellschaft, Geschichte sind daher nicht Mittel für die Zwecke des Einzelnen, sondern sie tragen ihre Zwecke in sich selbst, denen gegenüber die Einzelnen als dienende Kräfte erscheinen". [1]) Das ist der Universalismus dieser Ethik.

γ) Der personalistische Evolutionismus.

Neben der naturalistischen und der idealistischen Auffassung der Vollkommenheit ist nun aber noch eine dritte möglich, wie wir unter der individuellen Endzwecklehre sahen. Wenn sich die beiden anderen Auffassungen auf das menschliche Wesen selbst beschränken, so kann die dritte dasselbe in seinem Gegensatz zur umgebenden Wirklichkeit auffassen: als Selbstheit und Ichheit. Das tut der Begriff der Persönlichkeit. Über der Kultur der Vernunft steht die des persönlichen Lebens. Jene kann nicht ohne geistige Güter als ihre Inhalte gedacht werden, denn die Vernunft ist an sich selber nur eine Form; die Persönlichkeit aber ist keine bloße Form, die eines gegenständlichen Inhalts bedürfte, sondern sie ist gerade die Selbständigkeit und Selbstheit des Bewußtseins gegen die umgebende Wirklichkeit. Wie es aber einen individuellen Personalismus gibt, so kann es auch einen universellen Personalismus geben. Das Christentum mit seinem personalistischen Ideal ist durchaus auf die gesamte Menschheit gerichtet. Jedoch kann dieses Ideal nicht hier seinen Ort haben, weil es keineswegs in der Entwicklung der Menschheit, auch nicht in der Kultur ihres

[1]) W. Wundt, Ethik I 462.

persönlichen Lebens das höchste Gut sieht. Wohl aber könnten die anderen Vertreter des Personalismus hier, auf universellem Boden, ihre Stelle haben.

Insbesondere aber ist neuerdings ein Typus ausgebildet worden, der genuin an diesen Ort zu gehören scheint.[1]) Er geht aus von einer Kritik der beiden bisherigen Systeme, die für den Evolutionismus wie nicht minder für andere Gebiete von Bedeutung sind: der Systeme des Naturalismus und des Idealismus, der als Intellektualismus bezeichnet wird. Beide werden als einseitig hingestellt. Das erste wird dem geistigen Leben nicht gerecht; es macht dasselbe zu einem bloßen Anhang des Naturgeschehens. Das intellektualistische System aber ist nicht minder einseitig. Es macht das geistige Geschehen zum Grundgeschehen der gesamten Wirklichkeit, das alles Sein aus sich erzeuge. Dieses System wird der Natur nicht gerecht. Damit tut aber der Geist, das eine Grundprinzip, zugleich sich selbst Eintrag: es fehlt ihm an einem Gegensatz, an dem es seine Selbstheit entwickele. Geistigkeit ohne Selbstheit ist nur eine höhere Potenz der Substanz überhaupt und bricht nicht grundsätzlich den Bann des Naturalismus. An die Stelle des bloß Geistigen ist das Prinzip der Persönlichkeit zu setzen, d. i. das Prinzip des Selbstlebens. Es kommt auf eine Lebenseinheit an, die die Mannigfaltigkeit von einem Einheitspunkt aus beherrsche. Ein solches Prinzip würde die Gegensätze des Naturalismus und Idealismus überwinden und so die ganze Wirklichkeit in sich aufnehmen können. Daher kann die Wirklichkeit nur aus einem kosmischen Selbstleben, einem universalen Personalwesen erklärt werden. Dieses ist die notwendige Grundlage für die Entfaltung alles Personallebens. Ein personales Lebenssystem kann es nur geben in einem Ganzen personaler Wirklichkeit.

Diese Personalwelt soll dann naturgemäß auch der Endzweck alles menschlichen Handelns werden. Wie die ganze menschliche Entwicklung über das Sichtbare hinaus zur idealen Einheit eines Vernunftreichs drängt, so soll das menschliche Handeln wirksam in diese Entwicklung eingreifen. Das persönliche Sein ist keine

---

[1]) R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit 1888, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt 1896.

Naturgabe, sondern eine Aufgabe für das menschliche Streben. Allein durch diese Aufgabe kann die menschliche Tätigkeit über das Ich hinausgehoben werden.

Damit ist in Naturalismus, Idealismus und Personalismus der extensive Evolutionismus abgeschlossen und es handelt sich nunmehr noch um dessen Gegensatz:

2. Der intensive, singuläre Evolutionismus.

Die Vollkommenheit der Menschheit kann nicht nur auf extensivem Wege erreicht werden, indem die ganze Menschheit ihrer teilhaftig würde, sondern sie kann auch durch Vermittlung einiger Exemplare der Gattung erreicht werden. Neben der extensiven Maximation steht die intensive, d. i. neben der Ausbreitung einer durchschnittlichen Vollkommenheit auf die Vielen oder alle die Beschränkung einer höheren Vollkommenheit auf Einzelne. Diese zweite Art der Maximation würde völlig hinfallen, wenn die Vollkommenheit ebenso wie die Glückseligkeit lediglich Sache der Einzelnen wäre; denn soweit kann sich die Torheit der Endzwecklehren nicht versteigen, daß sie die Interessen einiger zum Endzweck der anderen machte. Aber die Vollkommenheit ist transindividuell Sache der menschlichen Natur, und deshalb müssen die Vielen durchaus an der Vollkommenheit der Elite interessiert sein.

An diesem Orte allein ist ein Typus des ethischen Denkens verständlich, über dessen aphoristischen und zerfahrenen Charakter sonst die Systematiker des Denkens mit Recht klagen: die Ethik Nietzsches.[1]) Es könnte ihr allerdings schon der Titel der Ethik bestritten werden, wie sie sich denn selbst als Umwertung aller Werte bezeichnet hat oder wie sie als Immoralismus bezeichnet worden ist, und das zweifellos mit Recht von der, wie wir später

---

[1]) Fr. Nietzsche, Menschliches Allzumenschliches 1878 ff., Also sprach Zarathustra 1883 f., Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel zu einer Philos. der Zukunft 1886, Zur Genealogie der Moral 1887, In den Ges. Ww. 1895 ff.: Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christentums; Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte. Vgl. J. C. Kreibig, Gesch. u. Krit. des eth. Skeptizismus 1896; Al. Riehl, Nietzsche, der Künstler u. d. Dichter (Frommann) 1897, 3. Aufl. 1901; G. Naumann, Zarathustra-Kommentar 4. Tl. 1899 ff.; R. H. Grützmacher, Nietzsche.

sehen werden, allein begründeten Ethik. Aber im allgemeinen Sinn dieses Systems der ethischen Normen kommt ihr dieser Titel durchaus zu. Erstens ist sie ohne Zweifel eine Lehre vom Verhalten des Menschen und zwar eine normative. Ja sie ist wesentlich und allein eine Lehre vom Menschen und seinem Verhalten. Sodann aber ist sie im besonderen sogar vom Prinzip der höchsten Vollkommenheit beherrscht. Dieses Prinzip aber steht, wie wir wissen, keineswegs auf der untersten Stufe, sondern über dem der Glückseligkeit; vollends hat die universelle Vollkommenheitslehre transsubjektiven Charakter.

Allerdings konnte eine singulär zugespitzte universelle Vollkommenheitslehre leicht einen anderen Anschein gewinnen, sofern sie nämlich dem Egoismus zu huldigen schien. Ja, wenn der Elite das Recht gegeben wird, sich auszuleben, so scheint da das eudämonistische Prinzip zugrunde zu liegen. Und ohne Zweifel hat die Ethik Nietzsches einen großen Teil ihres Erfolges ihrer Harmonie mit den Trieben des natürlichen Menschen zuzuschreiben. Ja sie erhebt diese geradezu auf den Thron. Aber es wäre dennoch falsch, die Ethik Nietzsches von da aus zu konstruieren. Sie ist von einem ganz anderen Gedanken beherrscht: von dem der höchsten Vollkommenheit des menschlichen Wesens. Diesen führt sie bis zur letzten Konsequenz durch. Der Einzelne als solcher gilt ihr nichts. Sie verachtet die vielen, d. i. die Summe der Einzelnen und ihr Weideglück. Und auch die hervorragenden Naturen schätzt sie nicht um ihrer selbst willen, sondern weil der Typus des Menschen in einer besonderen Beziehung in ihnen vervollkommnet ist. Und nicht nur das Einzelich ist ihr gegenüber der Menschheit oder dem Menschen als solchen gleichgültig, sondern auch zur Glückseligkeit nimmt sie die genuine Stellung des Perfektionismus ein. Sie weiß, daß zur Vollkommenheit Unlust und Leiden gehört. Die Schule des Leidens schafft die Erhöhungen des Menschen. Die Tiefe des Leidens bestimmt fast die Rangordnung der Menschen. Wer Leid gewöhnt ist, ist der heroische Mensch. Wenn somit der Endzweck die Vollkommenheit der Menschheit ist, so ist Nietzsches Ethik durchaus universeller Perfektionismus, d. i. Evolutionismus.

Es fragt sich nun aber zweitens offenbar, worin die Voll-

kommenheit gesucht werden könne. Und für diese Frage stehen uns die verschiedenen Ideale zur Verfügung, die wir schon für das Individuum kennen lernten: die natürliche und geistige, die individuelle und persönliche Vollkommenheit. Aber bei der Beantwortung dieser Frage ist zugleich das dritte Moment in der Ausbildung dieses Evolutionismus zu beachten. Das ist die Frage, inwiefern die Vollkommenheit des menschlichen Wesens nur in einzelnen erreicht werden könne. Die Vollkommenheit des menschlichen Wesens kann hier nur so aufgefaßt werden, daß ihre Verwirklichung von der Vielheit zu den Einzelnen führt. Das Problem dieses Typus ist dieses: inwiefern die Vollkommenheit des menschlichen Wesens nicht von allen Menschen, sondern nur in einigen wenigen erreicht werden könne. Diese Frage kann offenbar in doppelter Weise beantwortet werden.

Erstens durch die Tatsache der Bedingtheit aller Vollkommenheit des Menschen von seiten seines Lebensursprungs, d. i. durch das Prinzip der Vererbung, auf das die Deszendenzlehre aufmerksam gemacht hat. Hier hat die an den naturwissenschaftlichen Evolutionismus anknüpfende Gedankenreihe Nietzsches ihren Ort, deren Bedeutung für die ganze Gedankenbildung Nietzsches nicht leicht überschätzt werden kann. Aus der Tatsache der Vererbung folgt für eine perfektionistische Denkweise die Pflicht der Zuchtwahl. Die tüchtigsten Menschen sollen sich nur mit den tüchtigsten verbinden, um die Menschheit auf eine höhere Stufe fortzupflanzen, um den Übermenschen zu züchten. Wie dieses Gesetz der Zuchtwahl in der Natur tatsächlich herrscht, so sollen sich die Menschen nach ihm richten. Die Schwächeren und Untüchtigen müssen zurücktreten, um den Stärkeren und Tüchtigeren Platz zu machen. Wie in der Natur der Kampf ums Dasein herrscht, so soll es in der Menschenwelt sein. Die Stärkeren sollen sich rücksichtslos gegen alles Schwächliche durchsetzen, um für eine vollkommnere Stufe der Menschheit zu sorgen. Mitleid ist die größte Sünde. Rücksichtslose Selbstbehauptung des Starken ist Pflicht. Sie mag zugleich natürlicher, eudämonischer und selbstischer Trieb sein; aber nicht deshalb wird sie hier gefordert, sondern um der Menschheit willen, zur Züchtung einer höheren Menschenart. Im Dienst des Menschentums sollen sich die Voll-

kommneren gegen die Untüchtigen durchsetzen. Im Dienst des Menschentums sollen die Unvollkommenen zurücktreten. Es gilt die Züchtung des Übermenschen.

So haben wir hier das klassische Exempel eines individuell zugespitzten Evolutionismus. Und zwar ist es lediglich das Prinzip der Vererbung, aus dem sich dieser Typus ergibt. Es bedarf in dieser Gedankenlinie keiner besonderen Bestimmung der menschlichen Vollkommenheit, in der die singuläre Zuspitzung schon angelegt wäre. Vielmehr kann jede Art von Vollkommenheit genommen werden, die allen Menschen gemeinsam ist, sei es die Vollkommenheit des natürlichen Organismus oder des Geistes. Es kommt hier nur darauf an, daß die Vollkommenheit in verschiedenen Graden in den einzelnen vorhanden ist, und daß sich die Beschaffenheit derselben auf ihre Nachkommen vererbt. Daraus ergibt sich von selbst das Prinzip der Zuchtwahl als des Mittels der Vervollkommnung der Menschheit. So ist der singulär zugespitzte Evolutionismus als eine zweite Art der von dem naturwissenschaftlichen Evolutionismus ausgehenden Ethik zu bezeichnen. Der naturwissenschaftliche Evolutionismus kann erstens zu dem Ideal führen, daß jeder an der allgemeinen Vervollkommnung der Menschheit mitarbeite, zweitens aber zu dem Prinzip der Zuchtwahl und damit zu einem singulären Ideal. Wir werden aber urteilen müssen, daß das letztere die konsequentere ethische Durchführung des naturwissenschaftlichen Evolutionismus ist. Denn die Verschiedenheit der Vollkommenheiten in den einzelnen Menschen und ihre Vererbung ist nicht wohl zu leugnen. Dann aber ist Zuchtwahl offenbar das einzige Mittel der Vervollkommnung und ihr Ziel kann allein singulär sein. So ist die Ethik Nietzsches die klassische Ethik des naturwissenschaftlichen Evolutionismus. Daraus ist ihr Einfluß in einer Zeit, in der der letztere entdeckt und verbreitet wurde, wohl zu begreifen.[1])

[1]) Vgl. die ethischen Wirkungen des Darwinismus vor oder neben Nietzsche, die wesentlich auch von der Vererbungslehre ausgehen, nur nicht die Konsequenz der Singularität der Vollkommenheit ausprägen, die die ganze Eigenart der Nietzscheschen Lehre bildet: G. Jäger, Die darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion 1869 (dagegen: C. Schmid, Darwins Hypothese u. ihr Vh. z. Rel. u. Moral 1869; W. Schneider,

Ja man wird sich diesem Ideal kaum entziehen können, wenn anders man das universelle Vollkommenheitsstreben überhaupt für verbindlich hält. Wenn wir der Vollkommenheit der Menschheit nachgehen sollen, und wenn es Tatsache ist, daß sich die Beschaffenheit eines Menschen vererbt, so bleibt kein anderer Schluß übrig als der, daß man im Blick auf die Vervollkommnung des Menschengeschlechts für die größtmögliche Ausbildung der eigenen Tüchtigkeit und für die beste Zuchtwahl zu sorgen habe. Beste Selbstbildung und Zuchtwahl werden hier die Hauptforderungen an das Verhalten des Menschen, die Hauptstücke der Sittlichkeit. Das Leben des Einzelnen tritt dadurch in eine strenge Selbstzucht. Nicht Genuß, ja letztlich überhaupt keine Hingabe an eigene Zustände oder Zwecke ist erlaubt, sondern alles soll im Dienste bester Selbstbildung und Zuchtwahl und Züchtung stehen. Hier kann eine energische Ethik der Selbstbildung, der Pflichten gegen das Weib und der Pflichten gegen die Kinder und von da aus der Pflichten gegen alle öffentlichen Einrichtungen entstehen. Vom Einzelnen zu seiner Gattin, zu seinen Kindern, zum Staat, zur Menschheit schreitet die sittliche Verpflichtung fort unter dem Gesichtspunkte der höchsten Vervollkommnung des Menschen. Diese Ethik ist unvermeidlich, wenn anders überhaupt das Ideal der Vollkommenheit verbindlich ist.

Wenn somit der singuläre Evolutionismus aus dem Prinzip der Vererbung erst entstanden war, so konnte er doch grundsätzlich gerechtfertigt werden. Statt ihn aus dem Vererbungsprinzip abzuleiten, konnte der Versuch gemacht werden, ihn grundsätzlich aus dem Inbegriff der Vollkommenheit eines Menschen zu rechtfertigen. Es konnte ein Vollkommenheitsbegriff aus-

---

Die Sittlichkeit im Licht der darwinschen Entwicklungslehre 1895); W. Braubach, Relig., Moral u. Philos. der darw. Artlehre 1869; Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bb. Ethik, Wien 1871, 2. Aufl. 1877, Grundlegung der Ethik 1881, Entwicklung und Glückseligkeit, Ethische Fragen 1886, Der moderne Mensch, Versuche über Lebensführung 1891; W. H. Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik 1882; L. Büchner, Die Macht der Vererbung u. ihr Einfluß auf d. moral. u. geistigen Fortschritte der Menschheit 1882; J. H. Becker, Der Ursprung der Sittlichkeit durch den Kampf ums Dasein 1888.

gebildet werden, der unmittelbar auf die singuläre Vervollkommnung hinführte. Und dieser Versuch ergab sich von selbst, wo einmal, wie wir sahen, auf Grund des naturwissenschaftlichen Evolutionismus die singuläre Vervollkommnung als das Heil des Menschentums erkannt worden war. Wenn aber die Folgerung der Singularität aus dem Vererbungsprinzip unbestreitbar war, so werden wir sehen, wie sie sich ins Unrecht setzt, sobald sie sich durch einen grundsätzlichen Vollkommenheitsbegriff begründen will.

Wie nun der Vollkommenheitsbegriff ausfalle, der die singuläre Vervollkommnung rechtfertigen soll, kann kein Zweifel sein. Dieser Begriff kann offenbar nicht die Vollkommenheit des menschlichen Wesens für sich (A I), sei es die natürliche oder die geistige, betreffen, sondern nur das Verhältnis des Einzelsubjekts zu den anderen. Es wird sich hier um einen Begriff handeln, der denen der relativen Vollkommenheit (A II), der Individualität und Persönlichkeit, nahe steht. Denn es kommt hier alles auf die Selbstbehauptung des Einzelnen im Gegensatz zu seiner Umwelt an. Die einzelnen Starken sollen die anderen zurückdrängen und beherrschen. Demgemäß ist es begreiflich, daß dieser Evolutionismus die Vollkommenheit des Menschen in dem Willen zur Stärke und zur Macht über die anderen sieht. Der Wille zur Macht ist der Kern des Nietzscheschen Vollkommenheitsbegriffs. Es ist offenbar, daß dieser Begriff in der Linie des Persönlichkeitsbegriffs liegt, sofern es sich in beiden um die Selbstheit gegenüber der Umwelt handelt.

Sofern nun aber dieser Begriff ein bloß relativer und formaler ist, bedarf er der inhaltlichen Begründung aus dem menschlichen Wesen selbst. Und hier findet er eine kräftige Unterlage im naturalistischen Ideal, d. i. im natürlichen Organismus des Menschen. In diesem sei der stärkste Trieb der Wille zur Macht. Die natürlichen, vitalen und selbstischen Triebe des Menschen müßten zur Geltung kommen. Der Intellektualismus, dem die Wahrheit am höchsten stehe, sei zu verwerfen. Warum sollten wir nicht die Unwahrheit wollen, wenn sie uns fördert? Leben und Macht sind die allein entscheidenden Maßstäbe für die Menschen. Die Biologie ist die Grundlage der Ethik. Förderung des in sich starken Lebens ist das Ideal. In dieser naturalistischen Grundlegung ist der singuläre Evolutionismus mit dem primitiven Naturalismus, den das

Griechentum ausgebildet hatte, verwandt. Hier wie im griechischen und allgemeineren darwinistischen Ideal richtet sich das moralische Werturteil nach dem Leben. Nietzsche hat mit dem naturalistischen Energismus des nationalgriechischen Ideals besondere Sympathieen. Das Ende der transsubjektiven Endzwecklehre kehrt zum Anfang zurück. So ist es der naturalistische und der relative Vollkommenheitsbegriff, der hier zur Vollendung gelangt.

Neben dieser empirischen Ableitung des Vollkommenheitsbegriffs scheint aber doch noch eine andere Grundlage wirksam zu sein, die metaphysischer Art ist. Die Willensmetaphysik, die sich aus der voluntaristischen d. i. der subjektiven Deutung der objektiven Wirklichkeit ergab, welche die erkenntniskritische Kluft von Subjekt und Objekt überbrücken sollte,[1]) lehrte als den Hintergrund der Wirklichkeit, insbesondere des menschlichen Wesens, einen Urwillen kennen. Dieser Urwille wollte Leben und Macht, aber er findet in der Sinnenwelt nach einer geläufigen Weltbetrachtung, die sich gerade auf dem Hintergrund eines solchen Urwillens bilden und bestärken konnte, Tod und Ohnmacht, sodaß sich seine Resignation als Ziel ergeben konnte.[2]) Demgegenüber lehrt Nietzsche eine Selbstbehauptung des Urwillens trotz aller empirischen Schranken. Das pessimistische Ziel ist ihm ein weichlicher Verzicht des Willens, dem er das Gegenteil entgegensetzt. In seinem Übermenschen kommt jener Urwille zur Geltung; ohne jenen ist dieser schwerlich ganz zu verstehen. Das Übermenschentum ist die positive Durchsetzung der Willensmetaphysik, von der Nietzsche ausgegangen war, gegenüber allen Schranken, die sich der vom Pessimismus gepredigten Willensresignation entgegenstellt.

Das Ideal dieser singulär evolutionistischen Ethik faßt sich treffend im Begriff des Übermenschen zusammen. „Ich lehre Euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll." „Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus." „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter und eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham". „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Der Mensch ist ein Seil,

[1]) Vgl. S. 109. [2]) Unten C II a.

geknüpft zwischen Tier und Übermensch — ein Seil über einen Abgrund.“ Der Mensch ist „ein Übergang und ein Untergang. Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe“ [1]). Darin liegt der Grundgedanke dieser Ethik ausgesprochen, dem es um die höchste und letzte Kultur des Menschentums zu tun ist. Der Inhalt dieses Begriffs ist nach dem Bisherigen offenbar. Er bedeutet die höchste Steigerung aller Eigenschaften des Menschen, insbesondere des Willens zur Macht. Und zwar kann über deren Wirklichkeit doppelt gedacht werden. Sie kann in den Kraftmenschen der Vergangenheit angeschaut und sie kann als eine noch zu züchtende neue Menschenart betrachtet werden. Diese Verschiedenheit liegt bei Nietzsche auch vor. Jene Betrachtung entspricht mehr der zweiten Linie, dem grundsätzlichen Vollkommenheitsbegriff, diese mehr dem Vererbungsprinzip.

Zusammenfassend ist auch, nach Nietzsche selbst, der Begriff des „aristokratischen Radikalismus“. Wenn alle andere Ethik ein allgemeingültiges Ideal aufstellt, so bildet diese Ethik eine tiefe Kluft zwischen den Vielen und den Einzelnen. Nur einer Elite will sie gelten. Sie verachtet die Masse, die Herdenmenschen, und will die Herrenmenschen züchten. Die Tugenden des christlichen Ideals, Ergebenheit, Demut, Nächstenliebe, kommen hier als Sklavenmoral, als Moral der Schwächlinge zu stehen. Demgegenüber erhebt sich hier eine Herrenmoral. Wo der Wille zur Macht niedergeht, ist Rückgang. Er allein bringt vollkommenes Menschentum. Im Gegensatz zur Gleichmacherei eines humanitären oder utilitaristischen Universalismus will der singuläre Evolutionismus die kraftvollen Persönlichkeiten, für die die Masse als Folie oder Material gerade gut genug ist. „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf gleiche Rechte“. „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles was aus Schwäche stammt!“ „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen — erster Satz unserer Menschenliebe — und man soll ihnen noch dazu helfen“. So ist es verständlich, daß sich diese Moral selbst als eine Umwertung aller Werte bezeichnet hat. Sie ist jenseits von

[1]) Also sprach Zarath., Ww. VI 12 ff. 15. 126. 417 ff.

Gut und Böse, Immoralismus oder nach Nietzsches eigener Bezeichnung Amoralismus. —

Die Moral des Übermenschen ist das Ende des Evolutionismus und das Ende aller Endzwecklehren, die das höchste Gut im Rahmen der Erfahrungswelt und zwar des menschlichen Lebens suchen. Von der Zuständlichkeit des Menschen, die passives Genießen ist, ging das System derselben aus. Schon das Lustprinzip führte dann zu weiterer Entwicklung bis zu dem ihm scheinbar so entgegengesetzten Cynismus hin. Neben der Lust stand die Vollkommenheit und das Streben nach ihr auf, das entweder auf natürliche Tüchtigkeit oder auf geistige Vollkommenheit, auf Individualität oder Persönlichkeit hinführte. Nächst der Vollkommenheit richtete sich das endzweckliche Streben auf die Gesamtheit und zwar zuerst auf dieselbe als Menschen, sodann auf ihre Güter, sei es Glück, sei es Vollkommenheit. Das universelle Vollkommenheitsstreben führte aber endlich zum Ideal des singulären Über- oder auch des Edelmenschentums. Damit ist das höchste immanente Ziel erreicht. Es bleibt nur noch eine Frage: Was soll der Endzweck sein, wenn das Über- oder Edelmenschentum erreicht ist? Dieser Frage kann der Evolutionismus und damit die Endzwecklehre zu ihrem Abschluß nicht entgehen, wenn sie nicht in Quietismus übergehen will, wenn vielmehr das Handeln bestehen bleiben soll. Die Antwort kann aber eine doppelte sein.

Erstens eine immanente. Und zwar könnte man über dem Übermenschentum eine neue Potenzierung des Menschentums annehmen. Aus den Übermenschen solle sich wieder eine neue Elite bilden und so fort, etwa bis zu einem allervollkommensten Wesen, für das der Begriff des Antichrists dann nicht unrichtig wäre. Wenn aber so ein Ende erreicht wird, so würde sich wieder die Frage erheben: was dann? So bleibt offenbar nur eine doppelte Antwort möglich: entweder Unendlichkeit der Potenzierung oder neuer Anfang der Entwicklung nach erreichtem Höhepunkt. Jene aber ist weniger denkbar als diese. So entscheidet sich Nietzsche denn auch für die letztere, d. i. die Lehre von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge". „O, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, dem Ring der Wiederkunft!"

Als zweite Antwort aber bleibt dann offenbar nur übrig, den Bereich der immanenten Endzwecke, den wir vom Hedonismus bis zum Übermenschentum und zur Wiederbringungslehre innegehalten haben, zu verlassen und das höchste Gut im Übersinnlichen zu suchen.

C. Die transzendente Endzwecklehre.

Die bisherigen transsubjektiven Bestimmungen des Endzwecks lassen sich unter einen gemeinsamen Titel bringen: die individuellen Endzwecke sowohl wie die universellen sind der Erfahrungswelt entnommen. Neben den empirischen Endzwecken kann der Endzweck aber auch über die Erfahrungswelt hinaus, im Übersinnlichen, gesucht werden. So ergibt sich nun noch eine transzendente Endzwecklehre. Eine solche lernten wir bereits unter der subjektivistischen Endzwecklehre kennen: in dem transzendenten Eudämonismus. Hier aber handelt es sich um die transsubjektive Art der transzendenten Endzwecklehre; hier soll nicht die Glückseligkeit des Menschen zum Übersinnlichen als dem höchsten Gut führen, sondern das Übersinnliche soll um seiner selbst willen als das höchste Gut gelten.

Nun hatte schon die bisherige transsubjektive Endzwecklehre mehrfach Berührungen mit dem Übersinnlichen: die individuelle Gruppe von seiten des Personalismus, die universalistische Gruppe insbesondere von seiten des altruistischen Universalismus, der sich religiös begründete, d. i. von seiten der Ethik des Gottesreichs. Demgegenüber handelt es sich aber hier nicht um eine Verwendung des Übersinnlichen im Dienst einer bereits vorhandenen empirischen Endzwecklehre, sondern vielmehr darum, daß auf die empirischen Endzwecke verzichtet werde und das Übersinnliche oder doch ein irgendwie transzendenter Endzweck an ihre Stelle trete. Es handelt sich nicht um eine Verbindung des Transzendenten mit dem Empirischen, sondern um einen Ersatz des letzteren durch das erstere. Dieser Ersatz kann aber in verschiedener Weise begründet werden.

I. Die positiv in der Erfahrungswelt begründete transzendente Endzwecklehre.

Die Erfahrungswelt kann zunächst positiv zur transzendenten Endzwecklehre führen. Das zeigte schon der Abschluß der empiri-

schen Endzwecklehre selbst, wie wir im Anschluß an die Lehre vom Übermenschen sahen. Es bleibt nämlich auch bei der höchsten Vollkommenheit des Menschentums die Frage, ob dieser Endzweck den letzten und entscheidenden Abschluß darstellen könne. Wenn diese Frage nicht schon von dem Begriff des absoluten Endzwecks nahe gelegt wird, so wird sie doch unvermeidlich, wenn der Endzweck als erreicht vorgestellt wird und doch noch endzweckliches, sittliches Handeln denkbar sein soll. Solange dieses Handeln möglich sein soll, muß es einen Endzweck geben. Wenn mithin das sittliche Handeln unaufhörlich sein soll, so muß der Endzweck unendlich sein. Kein endlicher Endzweck kann das Handeln auf die Dauer leiten. So richtet sich der Blick auf einen unendlichen Endzweck. Unendlichkeit ist das notwendige Korrelat der Endzwecklichkeit. Die Unendlichkeit kann nun zunächst im Rahmen der empirischen Zwecke gesucht werden, nämlich in der Weise der Wiederbringungslehre. Wenn dies aber nicht geschieht, bleibt nur noch die Zuflucht beim Transzendenten übrig. So entsteht eine Ethik der transzendenten Unendlichkeit.

Diese transzendente Endzwecklehre hat heute eine bekannte Vertretung. „Alles Wollen ist Streben. Es ist nicht denkbar, daß es jemals bei einer bestimmten Grenze stille halte, daß also der Wille fortdauere und doch aufhöre zu wollen. Nun mag aber das Humanitätsideal als noch so weit entfernt und für die fernste Zukunft immer nur in Annäherungen erreichbar angesehen werden, im absoluten Sinne unendlich ist dieses Ideal schon um deswillen nicht, weil das menschliche Vermögen überhaupt ein endliches, und weil es wegen der räumlichen und zeitlichen Begrenztheit des Schauplatzes, auf dem sich alles menschliche Wirken bewegt, nicht ins Unbegrenzte fortgesetzt und gesteigert zu denken ist. Darum ist das Ideal, das wir uns hier denken können, immer ein bloß relativ unendliches, kein absolut unendliches.“ „Dies ist nun der Punkt, wo jene Umkehrung des universellen Fortschritts“ — die von diesem auf die letzten Elemente und Gründe d. i. auf einen Gesamtwillen zurückgeht — „die Aussicht auf eine unser Streben befriedigende Ergänzung eröffnet, dies daher der Punkt, der eine solche Umkehrung zugleich fordert. Wenn das Humanitätsideal, welches das letzte Willensmotiv unseres praktischen Handelns sein

soll, als die Folge eines transzendenten Grundes angesehen werden muß, so ist damit nicht entfernt zugleich gesagt, daß es selbst die einzige und unbedingt letzte Folge aus diesem Grunde sei. Für alle praktischen Fragen genügt es vollkommen, daß es die letzte uns erkennbare ist. Aber insofern eben diese Folge selber beschränkt bleibt, und unserem unendlichen Streben keinen absolut letzten Ruhepunkt bietet, fordern wir, daß der Grund dieser Folge auch die Bedingungen enthalte, die über jede irgend erreichbare Grenze hinausreichen. Demnach wird jene unendliche Totalität, die wir nach vorwärts blickend in dem Menschheitsideal, das wir uns denken, nie zu erreichen vermögen, in der Idee dadurch hergestellt, daß wir einen unendlichen Grund dieses Ideals fordern, der es als seine Folge, aber nicht als seine einzige und nicht als seine letzte enthält. So entsteht die religiöse Idee als die Ergänzung des sittlichen Ideals." „Ist das unserem Denken erreichbare sittliche Menschheitsideal ein räumlich und zeitlich und infolgedessen auch ein dem Werte nach beschränktes, so muß es seinerseits wieder als Glied einer unendlichen, uns unerreichbaren Totalität gedacht werden. So ist der Beweggrund dieser Erweiterung ein sittlicher. Aber es sind zwei verschiedene Momente unseres sittlichen Strebens, die hier nacheinander in der Gottesidee zum Ausdruck gelangen. Zuerst verlegen wir den Inhalt des sittlichen Ideals in den Grund der sittlichen Weltordnung; so entsteht die Idee der Vollkommenheit Gottes; und dann erweitern wir diese Idee, indem wir in ihr die Unvollendbarkeit unseres sittlichen Strebens zu einer unendlichen Totalität aufgehoben denken: so entsteht die Idee der Unendlichkeit Gottes." [1])

II. Die negativ in der Erfahrungswelt begründete transzendente Endzwecklehre; die Ethik des Pessimismus.

Ein transzendenter Endzweck kann aber nicht nur als letzter, unendlicher Abschluß der immanenten endlichen Zwecke gesucht werden, sondern auch als der allein wahre und geltende Zweck gegenüber den immanenten, als unwahren und wertlosen

[1]) W. Wundt, System der Philos. ³ I 1907, 393 ff., 428 ff.

Zwecken. Die Voraussetzung dieser zweiten Art der transzendenten Endzwecklehre ist also offenbar der grundsätzliche Pessimismus gegenüber der Erfahrungswelt, der alle immanenten Zwecke entwertet. Vorhin war es nur die Endlichkeit der immanenten Zwecke, die nach einem unendlichen Zweck suchen ließ. Nunmehr aber werden die immanenten Zwecke grundsätzlich verworfen. Es gibt nämlich noch entscheidendere Maßstäbe als die des Endlichen und Unendlichen. Diese liegen letztlich in der Sphäre des Raums, d. i. des Nebeneinanders der letzten Einheiten alles Seins. Vor dieser Sphäre aber steht die des Seins überhaupt. Hinsichtlich des Seins aber kann die empirische Wirklichkeit leicht verworfen werden: sie hat kein unvergängliches Sein; das vergängliche Sein aber kann als unwahres Sein bezeichnet werden; denn es würde nicht vergänglich sein, wenn es nicht Nichtsein enthielte. Und zu der Unwahrheit des Seins kann die Unvollkommenheit desselben kommen. Kein Ding ist ganz das, was es dem Begriff nach sein könnte und sollte. Und dieses Urteil der Unvollkommenheit betrifft auch eine entscheidende Seite der Wirklichkeit: die inhaltliche Bestimmtheit des Seins, wo nicht das Sein selbst als nichtseiendes mit dem Prädikat der Unvollkommenheit gemeint ist.

Dieser Pessimismus konnte nun zwar von rein empirischem Boden aus kaum seine volle Ausbildung empfangen. Solange die Welt rein empirisch betrachtet wird, bietet sie auch mancherlei Lichtseiten dar. Aber im Vergleich mit einer anderen, vollkommneren und unvergänglichen Wirklichkeit kann die Erfahrungswelt allerdings entwertet werden und zu dem grundsätzlichen Pessimismus führen, der nicht nur für die Religion, sondern auch für die Sittlichkeit von nicht geringer Tragweite ist. Der erste Boden dieses Pessimismus war der vom Polytheismus ausgegangene Pantheismus, der zugleich ein immanenter Dualismus war. Wir sahen, daß die philosophische Kritik des Götterglaubens zur Annahme eines unveränderlichen und unvergänglichen, wahren Seins als des Kernes der Wirklichkeit führte.[1]) Von diesem Kerne aus mußte die sichtbare Wirklichkeit als vergänglich und unwahr beurteilt werden. So entstand auf dem Boden des Polytheismus die erste Blütezeit des Pessimismus. Neben dem immanenten Dualismus aber

[1]) Genetische Religionspsychologie (Erk. des Übers. I 1) S. 178.

war ein transzendenter Dualismus möglich, der das wahre Sein als Jenseits betrachtete und von ihm aus womöglich zu noch schärferen Urteilen über die empirische Wirklichkeit kam. Diesen Dualismus wies die Werturteilslehre auf. Er hat die zweite große Blüte des Pessimismus hervorgebracht, die von Plato und Augustin her insbesondere im christlichen Mittelalter glänzte, die aber noch heute nicht abgefallen ist.[1]) Endlich aber gewann der Pessimismus im Geistesleben der Neuzeit eine dritte Blütezeit. Allerdings wurde, entsprechend der Emanzipation der Neuzeit von der Religion, der Boden derselben nicht von einer transzendenten, sondern von einer immanenten Metaphysik geschaffen. Und zwar war es das erkenntniskritische Problem der Kluft zwischen Subjekt und Objekt, welches den Anstoß gab. Eine der Überwindungen dieser Kluft war die Annahme, daß das Subjekt und zwar der Wille, der Schlüssel für die objektive Wirklichkeit sei, weil uns allein im Wollen eine Wirklichkeit von innen gegeben sei. So empfing die Welt einen Willen zum Hintergrund, und von diesem aus konnte sich auch ein Pessimismus bilden. Der Wille ist naturgemäß Wille zum Leben und Dasein. Demgegenüber konnte dann das Nichtsein und der Tod und alles Leiden in der Welt grell in die Augen fallen.

Dieser Pessimismus nun hat die größte Bedeutung für die Ethik. Er nimmt der Erfahrungswelt allen ihren Wert; sie wird in sich wertlos und nichtig. Dadurch fällt sie als Material der Endzwecklehre hin. Der Pessimismus beseitigt die ganze immanente Endzwecklehre. Das Handeln steht hier in Ansehung der Erfahrungswelt vor einem reinen Nihilismus. Dann aber bleibt, wenn überhaupt endzweckliches Handeln bestehen soll, nur ein transzendenter Endzweck übrig. Dieser kann aber zwiefach gewonnen werden.

a) Die Ethik der pessimistischen Resignation.

Zunächst kann trotz des Pessimismus aus der Erfahrungswelt selbst ein Endzweck gewonnen werden. Welchen Endzweck der Pessimismus in Ansehung der Erfahrungswelt aufstellt, ist aber eindeutig bestimmt: den der Weltverneinung.[2]) Wenn die

[1]) a. a. O., S. 180, 222f.

[2]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1819, 2. Aufl.,

Wirklichkeit vor den entscheidenden Maßstäben versagt, so kann sich daraus für das praktische Handeln nur die Weltverneinung als Folgerung ergeben. Und zwar schließt diese Weltverneinung die Selbstverneinung ein. Sie ist nicht so gemeint, daß sich das Ich aus der Welt auf sich selbst zurückziehe, wie im Autarkismus. Es handelt sich hier überhaupt nicht um einen subjektiven Endzweck, wie im Eudämonismus und dessen transzendenter Ausführung, sondern um einen transsubjektiven Endzweck, der die Wirklichkeit um den Menschen her betrifft und den Menschen mit unter sich befaßt. Das ist der Unterschied dieser Weltverneinung vom Autarkismus und Buddhismus.

Dieses Ideal der Weltverneinung kann aber noch einen weiteren Hintergrund empfangen. Wenn nämlich auch die sichtbare Seite der Wirklichkeit unter das Urteil des Pessimismus fällt, so kann sie doch offenbar nicht ganz aus der Negation oder dem Prinzip des Nichtseins erklärt werden, sondern es muß ein Kern in ihr angenommen werden, dem eben ihr Sein zuzuschreiben ist, wenn es auch nur ein unbewußter Seinsdrang wäre. Diese Annahme versteht sich in Wirklichkeit aber auch insofern von selbst, als der Pessimismus, wie wir sahen, immer nur auf dem Hintergrund einer solchen anderen Wirklichkeit zur Blüte gekommen ist. Das ist insbesondere auch der Fall mit dem neuzeitlichem Pessimismus, sofern er die Metaphysik eines unbewußten Weltwillens zum Hintergrunde hat: „Alles ist Wille; aber wenn es erlaubt ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, so möchte man das Prinzip der Verneinung als Gott bezeichnen." „Es ist eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes Prinzip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann." [1])

Von diesem Hintergrunde aus empfängt das Ideal der Weltverneinung eine neue Beleuchtung. Es handelt sich in ihm um den Endzweck des Weltwillens und dessen Verwirklichung. Der Weltwille gab sich Sein, um durch dasselbe zum Nichtsein

---

2 Bde., 1844; Die beiden Grundprobleme der Ethik (2 Preisschriften über die Freiheit des menschlichen Willens und über das Fundament der Moral) 1841.

[1]) P. Deussen, Elemente der Metaphysik, 2. Aufl., 1890; Kategorischer Imperativ 1891; obiges Zitat nach Überweg-Heinze, Gesch. der Phil.[9] IV 201.

zu kommen. Das ist offenbar der Endzweck, den der Pessimismus aus der Wirklichkeit abliest. Der Weltwille gab sich Wirklichkeit, um von ihr erlöst zu werden. Man kann dann allerdings fragen, weshalb er sich erst die Wirklichkeit gab. Darauf kann dann aber geantwortet werden, daß im entgegengesetzten Falle überhaupt nichts sein würde und daß auch die Erlösung nicht sein würde, wenn nicht die Wirklichkeit wäre. Jedenfalls aber ist diese Frage eine bloße Spekulation. Die vorliegende Wirklichkeit zeigt, daß etwas ist und daß die Wirklichkeit vergänglich ist. Und auf diese Tatsachen gründet sich der Pessimismus und seine Ethik.

Diese Ethik des Pessimismus erblickt nach einem ihrer Vertreter [1]) den Weltprozeß darin, „daß die Kraft des zersplitterten Gottes, aus dessen Bruchstücken die Welt besteht, immer schwächer wird, bis sie endlich ganz verlischt. Gott wollte das Nichtsein, infolgedessen mußte sein Wesen zerfallen in eine Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein hatten. In diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen miteinander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft. So wird jedes Individuum in seinem Entwicklungsgange bis zu dem Punkt gebracht, wo sein Streben durch Vernichtung erfüllt ist. Gott tritt aus dem Übersein durch das Werden in das Nichtsein.“ In unserem Willen zeigt sich die Gottheit als die Kraft, welche die Umkehr zur Verneinung hervorbringt. In unserer Erkenntnis als die Stimme, welche auch gegen unseren Willen Gericht hält über gute und böse Taten von uns selbst und anderen, als Gewissensangst nach verübtem Unrecht, als Befriedigung über gute Handlungen — als der Friede Gottes.[2])

Die ausführlichste und nachdrücklichste Ausbildung hat diese pessimistische Ethik durch die neuere Philosophie des Unbewußten erfahren. Wenn die metaphysischen Systeme, die von

[1]) Ph. Mainländer, Die Philosophie der Erlösung, 3. Aufl., 1876 (Überweg-Heinze a. a. O. 202).

[2]) E. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein, 2. Aufl., 1886; Ethische Studien 1898; J. Frauenstädt, Das sittliche Leben, Ethische Studien 1866; A. Bacmeister, P. Christ, J. Rehmke, H. Sommer, jeder über: Der Pessimismus und die Sittenlehre 1882; C. Stange, Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik (Paulsen, Wundt, Hartmann) 1893.

einem vernünftigen Welturheber oder Weltgrund reden, über unser erfahrungsmäßiges Erkennen hinausgehen, so kann es scheinbar auch eine rein induktive, empirisch bleibende Metaphysik geben. Die Frage nach dem Grunde der Wirklichkeit ist nicht zu vermeiden. Und ihre Antwort kann rein empirisch in einem unbewußten Ursein gesucht werden, das nichts anderes ist als blinder Drang und Wille. Auf Grund einer solchen „induktiven" Metaphysik kann sich dann die pessimistische Lebensansicht und Ethik bilden. Die Welt verdankt ihre Wirklichkeit dem Unbewußten, das aus seinem potenziellen Sein grundlos ins aktuelle Sein überging, aus dem Übersein ins Sein, indem es den einzig realisierbaren Inhalt, die logische Idee, an sich riß. Diese aber setzt Bewußtsein und Willen als die Grundlage zu dem Prozeß der fortgehenden Weltverneinung. Denn das Dasein enthält, wie sich berechnen läßt, mehr Unlust als Lust. An dieser Weltverneinung und -erlösung teilzunehmen, ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Er soll sich nicht feige zurückziehen, sondern soll tatkräftig an der Erlösung des Absoluten aus der Unseligkeit des Daseins teilnehmen. Die Bedingung dieser Sittlichkeit ist das Bewußtsein der Wesenseinheit des Individuums mit dem Absoluten sowie mit allen anderen Individuen und die Einsicht in die Wertlosigkeit aller Lust. Das Ziel der Sittlichkeit aber besteht darin, daß alle Menschen zu dieser Einsicht kommen, so daß die Aufhebung des Weltdaseins von der Menschheit vollzogen werden kann.

b) Die positive Überwindung des Pessimismus: die Ethik des Jenseits (Dualistische Ethik).

Der Pessimismus gegenüber der Erfahrungswelt kann aber endlich dahin führen, daß der Endzweck jenseits derselben gesucht wird. Wenn die letzte Art des Pessimismus, den die Neuzeit entwickelt hat, den Endzweck aus der Erfahrungswelt zu gewinnen suchte, so ist es die vorhergehende, augustinisch-mittelaltrige Blüte desselben, die den Endzweck jenseits der Welt suchen ließ. Diese zweite Art des Pessimismus steht aber durch Plato nicht außer Zusammenhang mit der ersten Art, die auf dem Boden des Polytheismus entstand, sofern deren Skepsis gegen die Sinnenwelt und -erkenntnis ein Motiv des platonischen Dualismus war. Der trans-

zendente Dualismus hängt so mit dem immanenten zusammen. Der transzendente Dualismus aber ist es, der den Endzweck jenseits der Welt suchen lehrt. Es handelt sich hier also um den Gegensatz des vergänglichen, unwahrhaftigen Seins der diesseitigen Welt und des unvergänglichen, wahrhaftigen jenseitigen Seins, dessen Motive schon teilweise in der Religionspsychologie ihren Ort hatten und dessen Ausgestaltung dort auch angedeutet wurde. Jene werden ihre Ergänzung unter den metaphysischen Methoden und diese ihre volle Ausführung unter den metaphysischen Gotteslehren, im Rahmen des Kosmotheismus finden.[1]) Hier handelt es sich nur um die Ethik dieses Dualismus.

Diese Art der transzendenten Ethik hat nun aber die größte sachliche und geschichtliche Bedeutung gewonnen. Sie ist der genuinste und kräftigste Typus der Endzwecklehre überhaupt. Wenn über die ganze Welt das Urteil ergeht, daß sie in sich ohne Wert und wahres Sein sei, und wenn es im Gegensatz zu dieser Welt ein allein wahres und wertvolles Sein gibt, so ist der Schluß unvermeidlich, daß der Mensch nicht der Welt seiner Erfahrung in Apperzeption und Affekt sich zuwenden dürfe, sondern allein der wahrhaft seienden Wirklichkeit. Es gibt für diese Denkweise kein Gut außer Gott. „Gott ist das höchste Gut, das Gut aller Güter, das Gut, von dem alles Gute ist, das Gut, ohne das nichts gut ist, und das Gut, das ohne andere Dinge gut ist.“ [2]) Daher ist „Gott anzuhangen für mich das Gute. Dies ist das ganze Gute. Wollt ihr mehr? Dann bedaure ich euch. Brüder, was wollt ihr mehr? Es gibt nichts Besseres als Gott anzuhangen.“ [3]) So entsteht ein transzendenter Endzweck von der größten Energie. Er läßt keine irdischen Zwecke neben sich aufkommen, sondern er nimmt sie vielmehr ohne Ausnahme in seine Gewalt. Keine irdische Größe darf um ihrer selbst willen geliebt und beachtet werden. Selbst die vornehmste Kreatur, die Mitmenschen, dürfen nicht um ihrer selbst willen geliebt werden, wie Augustin ausdrücklich ausführt, ebensowenig wie sie die Tugend oder die Sittlichkeit.[4]) Allein einen Selbst-

[1]) 3. Hauptteil 1. Teil 2. Abteilg.

[2]) Augustin, In psalm. 136, 6 IV b 1742; vgl. Loofs, Dogmengesch.[3] S. 199.

[3]) ib. 72, 28 ff. [4]) Augustin, De doctrina christiana; vgl. Petrus Lombardus, Sententiarum ll. 4, l. 1 c. 1.

zweck gibt es, der „genossen“ werden darf, das ist Gott; alle anderen Größen dürfen nur „gebraucht“ werden, sind nur Mittel zum Zweck. Der Mensch in seiner Erfahrungswelt wird dem Pilgrim verglichen, der fern von der Heimat der Vehikel bedarf, sie zu erreichen. Diese Vehikel sind die irdischen Zwecke, das alleinige Ziel ist Gott und die Seligkeit.

In dieser Ethik läßt sich offenbar eine doppelte Stufe unterscheiden, so daß sich hier die Lehre von einer abgestuften, höheren und niederen Sittlichkeit ergibt.

1. Die Stufe der Vollkommenheit besteht offenbar darin, daß sich der Mensch ganz von der Welt abwendet und Gott allein zuwendet. Vor dem Menschen stehen zwei Welten: die vergängliche, unwahre des Diesseits und die unvergängliche, wahrhaftige des Jenseits. Und es ist offenbar, welche allein das Interesse und die Zuwendung des Menschen beanspruchen kann. Allein Gott darf beachtet und geliebt werden, die Welt nicht. Die Religion schließt die Sittlichkeit aus. Sie führt aus der Welt heraus in einen besonderen Stand, den der Religiosi, die in Weltflucht ganz ihrem Gott leben. Dieses Ideal der Weltflucht oder des Mönchtums ist überall da unvermeidlich, wo der sichtbaren Welt eine andere, wahrere gegenübergestellt wird. Daher zeigt es sich nicht nur auf dem Boden des transzendenten abendländischen Dualismus, sondern auch auf dem des immanenten indischen. Dieses Ideal kann nun allerdings nicht unbedingt geboten sein; denn wenn alle Menschen die Welt verlassen, so wäre damit ihre Existenz bedroht. So kann es nur für einige und bedingterweise gelten, d. i. nicht als Imperativ, sondern als bloße Anratung. Diese Ratschläge, Verzicht auf weltlichen Besitz und Ehe, werden dann als die spezifisch christliche Moral hingestellt, die sich dadurch von aller weltlichen Moral abhebe. Diese „evangelischen Ratschläge“ (consilia evangelica) stellen die Vollkommenheit dar. Das heißt aber, daß sie das höchste Gut, Gott und die Seligkeit, wirklich erreichen. Sie verdienen die Seligkeit. So können wir die Stufe der Vollkommenheit auch als die konsiliative und meritorische bezeichnen.

Zu dieser Konkurrenz Gottes mit der Welt, durch die die Welt gänzlich verdrängt wird, konnte es nur deshalb kommen, weil Gott für den Menschen unter dieselbe Kategorie trat wie die

Welt: nämlich die des bloßen Gegenstandes. Das werden wir sogleich noch genauer zu beachten haben. Hier aber, wo es sich nur um die Zuwendung zu Gott und noch nicht um deren positives Verhältnis zur weltlichen Betätigung handelt, liegt es nahe, den Konsequenzen der gegenständlichen Auffassung Gottes für den Religionsbegriff selbst nachzugehen, d. i. an dem Religionsbegriffe den Grundfehler dieser dualistisch religiösen Ethik festzustellen.

Wenn Gott dem Menschen gegenständlich gegenübersteht, statt daß er von ihm als der Herr seines Selbst empfunden würde, d. i. wenn er in der Sphäre des gegenständlichen Bewußtseins statt in der des zuständlichen Bewußtseins gedacht wird, so kann das Verhalten zu ihm nur nach Art des gegenständlichen Bewußtseins und seiner Funktionen gestaltet werden. Die grundlegende Funktion des gegenständlichen Bewußtseins ist die Wahrnehmung. So auch gegenüber Gott. Die Vollendung der Religion wird demnach in der Schauung Gottes gesehen. Das ist allerdings dem Dualismus nicht eigentümlich, sondern vulgäre Anschauung. Aber der grundsätzlich intellektualistische Charakter dieser Religionsanschauung zeigt sich dann an den Surrogaten, die im irdischen Leben für die Schauung Gottes gesucht werden. Da nämlich die Schauung Gottes erst nach dem Tode möglich ist, so bedarf es, wenn anders die Religion als gegenständliches Verhalten bestehen bleiben soll, irdischer Ersatzmittel. Das sind erstens die irregulären Zustände der Visionen und Ekstasen; zweitens aber auch reguläre Zustände: Kontemplation und Meditation. In diesen Funktionen werden hier, auf dualistischem Boden, die Höhepunkte der Religion gesucht. Das liegt der vulgären Religionsanschauung außerhalb des Dualismus ferner und ist nur daraus zu erklären, daß die Religion hier grundsätzlich in Funktionen des gegenständlichen Bewußtseins gesucht wird. Der Dualismus führt notwendig zu einem intellektualistischen Religionsbegriff, zu intellektualistischer, gegenständlicher oder transzendenter Mystik.

Die weiteren gegenständlichen Funktionen sind aber die Gefühle, die sich den Perzeptionen des Intellekts anschließen, und die Willensbewegungen, die auf den Gegenstand hingehen. Demgemäß redet das dualistische Religionsideal von Gefühlen und Willensbewegungen gegenüber Gott. Die Gottesliebe der katholischen

Mystik ist nicht die Bestimmtheit des persönlichen Grundverhaltens durch den Herrn zu schlechthiniger Hingabe, in der das Übersinnliche eben als der Herr erlebt wird, sondern sie besteht in den seligen Gefühlen, die jenen intellektuellen Funktionen folgen, und in der Anstrengung des menschlichen Willens. Nicht die Willensbestimmtheit zu schlechthiniger Freiheit vom eigenen Ich ist die Gottesliebe, sondern diese ist einerseits Gefühl und andererseits Willensleistung. Dieser doppelte sentimentale statt ethische und pelagianische statt rezeptive Charakter haftet der katholischen Gottesliebe bekanntlich aufs deutlichste an. Sie ist nicht sittliche Willensbestimmtheit als neues sittliches Wesen im Menschen, sondern Gefühl; sie ist nicht Rezeptivität, sondern menschliche Leistung.

Selbst wenn Augustin den Menschen zu dieser Leistung unfähig erklärt und sie von der göttlichen Einwirkung und Befähigung des Willens abhängig macht, so beweist das nichts gegen das grundsätzliche Ideal, das ihm vorschwebt. Auch seine Gottesliebe ist die höchste Willensleistung; das spricht er nicht nur mehrfach aus, sondern das zeigt sich auch wirksam an dem Unvermögen, die Einwirkung Gottes auf den Willen zu begreifen. Dieselbe ist nur da begreiflich, wo das religiöse Verhalten eben in nichts anderem gesehen wird als in der schlechthinigen Bestimmtheit und Hingegebenheit des menschlichen Willens; wo Religion gleich Gnade ist, da allein kann die Gnade verstanden werden, eben als die religiöse Bestimmtheit. Hier aber, wo es grundsätzlich auf Willensleistung ankommt, kann es nicht anders sein, als daß man von unbegreiflicher magischer Gnadenwirkung, von „Eingießung“ eines substanziellen Fluidums redet, zumal Gott eine intelligible Substanz ist. Und solchem Unvermögen gegenüber mußte der Pelagianismus auf die Dauer siegreich sein; denn er hatte eine klare Vorstellung für sich. Überwunden werden kann er nur durch einen religiösen Gottes- und Religionsbegriff, aber nicht durch einen gegenständlichen.

2. Die geringere Stufe ist nun aber die, deren Bildung durch das tatsächliche Leben in der Welt erfordert ist. Wenn die konsiliative und meritorische Vollkommenheit in dem negativen Verhältnis der Religion zur weltlichen Sittlichkeit bestand, so handelt es sich hier um ein positives Verhältnis beider, einen Kompromiß. Wenn das Leben und Handeln in der Welt erlaubt sein soll, so

kann das nur so geschehen, daß seine Abzweckung auf Gott gefordert wird. Wir dürfen uns den Dingen der sichtbaren Welt zuwenden, aber nur so, daß wir dabei auf Gott und die Seligkeit gerichtet sind. Es kommt nicht auf die „Substanz des Werkes", sondern auf die „Intention des Wirkenden" an. Die Substanz darf dem irdischen Leben angehören, die Intention allein Gott. So entsteht ein Intentionalismus mit seinen Schwierigkeiten, die wir noch kennen lernen werden. Der Grundbegriff dieser mittelaltrigen Ethik ist der des übersinnlichen oder religiösen Endzwecks (ultimus finis, finis finium), wie auch nur ein flüchtiger Blick in die Systeme eines Alexander Halesius und Bonaventura, eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino zeigen kann. Und zwar wird dieser Finalismus und Intentionalismus nicht mehr bloß konsiliativ geltend gemacht, sondern mit kategorischem Imperativ. Die Unterlassung der endzwecklichen Intention oder gar der Gegensatz zu ihr ist Todsünde; ihr bloßer, unbeabsichtigter Mangel ist auch Sünde, wenn auch läßliche. Es zeigt die Kraft des Dualismus mit seinem Gegensatz von Wahrem und Unvergänglichem und Unwahrem, Vergänglichem, wenn sich selbst bei dem Kompromiß mit der Welt noch der schärfste Rigorismus zeigt.

Dieser Rigorismus der transzendenten Endzwecklehre ist aber auch auf dem Boden des Protestantismus nicht unbekannt geblieben. Luthers Theologie verstand allerdings die Religion als persönliches Grundverhalten des Menschen, in dem Gott der Bestimmungsgrund ist und nicht eine dem Verhalten des Menschen gegenständliche Größe. Aber der Calvinismus wurde der Boden für eine Ethik, die auch die Abzweckung alles Handelns auf Gott verlangte. Er stellte die Ehre Gottes als das allein geltende Gut hin. In Ermangelung der Einsicht, daß das Verhältnis zu Gott in der inneren Bestimmtheit des persönlichen Grundverhaltens von der Selbstliebe zur Hingabe an den Herrn in Buße und Glaube bestehe, deren Frucht dann das sittliche Handeln sei, mußte die religiöse Orientierung des sittlichen Handelns statt in der grundlegenden Willensbeschaffenheit in der gegenständlichen Richtung des Handelns und seiner Zwecke auf Gott gesucht werden. Allerdings geschah das in anderer und besserer Weise als im Dualismus, sofern im letzteren mit Gott als dem allein wahren Sein zugleich die Selig-

keit des Menschen der Endzweck ist, während es sich im Calvinismus allein um die Ehre Gottes handelt. Die Seligkeit als Endzweck näherte jenen Typus bedenklich dem Eudämonismus. Zwischen dem transzendenten Eudämonismus und dem vorliegenden Typus dürfte kein wirklicher Unterschied bestehen. Die Ehre Gottes aber als Endzweck kann den Rahmen der transsubjektiven Endzwecklehre innehalten.

Diese rigoristische Endzwecklehre mußte aber, wo sie so grundsätzlich auftrat, wie im Dualismus, eine Reaktion von seiten des empirischen Denkens hervorrufen. Sollte ich die Eltern nicht lieben dürfen, weil sie Eltern sind, sondern nur um Gottes willen? Und kann ich überhaupt bei allem irdischen Handeln an Gott denken? So entstanden die Milderungen, nach denen nur ein auf Gott gerichteter Grundwille zu fordern ist, nicht die aktuelle Richtung auf ihn, oder nach denen man z. B. nur am Anfang des Tages oder bei Eintritt ins Kloster grundsätzlich die endzweckliche Relation zu vollziehen habe. Vollends aber reifte gegenüber dem Zwange der endzwecklichen Relation das Bewußtsein, daß es eine andere, empirische Norm des Verhaltens gebe. Die Vernunft sage uns nämlich auch abgesehen vom Endzweck, was nach Maßgabe der Wirklichkeit, d. i. des Gegenstandes des Handelns (objectum) und seiner Verumständung (circumstantiae) gut oder richtig sei. Diese Norm ist die „richtige Vernunft", das Gesetz. Nach ihr könne man gut handeln, ohne des Endzwecks zu gedenken, lediglich, weil die Handlung geboten sei, und um deswillen, weil sie geboten sei, wie besonders Anselm gern betonte. Daher gebe es neben der endzwecklichen Güte eine imperativische; und wenn jene allein ein Verdienst bewirke, so sei doch dieser wenigstens der Begriff des Moralischen nicht vorzuenthalten. So kam es zu einer moralisch-meritorischen Doppelethik, nach der allein die auf Gott und die Seligkeit abgezweckten Handlungen verdienstlich, die anderen aber wenigstens „moralisch gut" sein können. Schon Thomas milderte den finalistischen Rigorismus des Dualismus, indem er überhaupt den Dualismus oder den weltverneinenden Gegensatz zwischen Gott und Welt mit der weltbejahenden, kausalen Verhältnisbildung zwischen beiden, d. i. mit dem Deismus verwob. Vollends aber wurde nach ihm die moralisch-meritorische Doppelethik Gemeingut

der Scholastik, d. i. der „Doctores moderni“ (Okkam, Biel), so daß der Doctor authenticus des Augustinismus (Gregor von Rimini) ihn vergeblich als pelagianischen Laxismus bekämpfte.[1])

Die eigenartige Größe der transzendenten Endzwecklehre wird man nun allerdings nicht verkennen können. Sie besteht darin, daß mit der schlechthinigen Erhabenheit und Herrschaft Gottes Ernst gemacht wird. Die Energie des religiösen Gedankens kann nicht überboten werden. Aber der Fehler liegt in der ganzen Orientierung und Auffassung des Übersinnlichen, nach der Gott dem Verhalten des Menschen gegenständlich gegenübersteht, statt daß er der innere Bestimmungsgrund des persönlichen Grundverhaltens wäre, nach der er eben grundleglich Gegenstand und Substanz ist, statt persönlich erlebter Wille. Dadurch nämlich tritt er unter Eine Kategorie mit der Welt, die dem Menschen durch die Erfahrung gegeben ist. Vor dem Menschen stehen zwei Welten, die um die Zuwendung seines Intellekts und Affektes und Willens werben. Offenbar müssen beide in Konkurrenz geraten. Wenn er sich der einen zuwendet, entzieht er sich der anderen. Wenn die eine vollends ausschließliche Zuwendung verlangt, muß die andere versinken. Diese Konkurrenz würde vermieden, wenn Gott aus der gegenständlichen Stellung herausgenommen und als der innere Bestimmungsgrund des Menschen gedacht würde, als der wirksame Grund der persönlichen Bestimmtheit statt als der Gegenstand des Verhaltens, als das Subjekt des Menschen statt als sein Objekt. Der in diesem Sinne fromme Mensch würde ganz Gottes Eigentum sein und doch ganz für die Aufgaben der Welt offen sein können. Denn die Welt allein ist ihm Gegenstand und Zweck des Handelns, Gott aber ist nicht Gegenstand oder Zweck, sondern wirksamer Bestimmungsgrund oder Herr. Als solcher unterscheidet er sich von der Welt wie wirksamer oder zuständlicher Beweggrund von gegenständlichem oder teleologischem. Gott ist nicht Gegenstand menschlichen Handelns, sondern der Mensch ist Gegenstand göttlicher Bestimmung und Gott deren Subjekt. So wird die Konkurrenz vermieden. So auch die Wahrheit beider Seiten, der „modernen“

[1]) Die quellenmäßige Darstellung dieser ethischen Bewegung muß ich mir auf einen späteren Ort versparen. Sie gehört schon in das System der vorthomistischen Scholastik (vgl. I 1 Vorwort).

Ethik des Mittelalters sowohl wie der rigoristischen Ethik, aufrecht erhalten. Diese hat recht, wenn sie Gott zum schlechthinigen und alleinigen Herrn macht; aber sie hat unrecht, sofern sie Gott unter der Kategorie der Gegenstände des Handelns denkt und so seine Alleinherrschaft über die anderen Gegenstände erstreckt. Jene aber hat recht, wenn sie die Welt zu ihrer Geltung bringen will, aber unrecht, wenn sie die immanente sittliche Betätigung neben die religiöse stellt.

So sind Licht und Schatten auf beiden Seiten: bei der „Modernen" des Mittelalters mit ihrer Betonung der empirisch sittlichen Fähigkeiten des Willens und Forderungen der „rechten Vernunft" und bei der augustinischen Repristination mit ihrer Eingießungslehre und ihrem endzwecklichen Rigorismus. Keine hat die befriedigende Auffassung. Vielmehr stellen sie in ihrem Widereinander ein Problem: Es gilt, dem religiösen Ernst des letzteren gerecht zu werden, ohne doch die gegenständliche Wirklichkeit der Erfahrung gänzlich zu unterdrücken. Das ist nur möglich durch eine persönliche Fassung der Religion, die sie in der Sphäre des Selbstbewußtseins sucht statt im gegenständlichen Bewußtsein. Dazu wird uns der folgende Typus der ethischen Normenbildung die Grundlage abgeben. Es ist aber auch schon bemerkenswert, daß die transzendente Endzwecklehre selbst eine Kritik über sich hervorgerufen hat, die grundsätzlich die Endzwecklehre durchbricht, indem sie im Gesetz, d. i. in der einfachen Gebotenheit eines bestimmten Verhaltens, eine Norm aufstellt, die unabhängig von jedem Endzweck die sittlichen Urteile begründet. Die „moralische" Kritik der meritorischen Ethik durch die „Moderne" des Mittelalters ist der Übergang aus der Endzwecklehre in die Gesetzeslehre.

Abschluß des ersten Stückes. Wenn wir nun am Abschluß der Endzwecklehre stehen und nach ihrer Geltung fragen, so konnte schon ihre Eigenart nicht geschildert werden, ohne daß ihre Schwächen zum Ausdruck kamen. Die Einleitung zu ihr und zu ihrer transsubjektiven Gruppe im besonderen war nicht möglich ohne Kritik, so daß es sich hier nur um eine Zusammenfassung derselben handeln kann. Das Ergebnis ist aber, daß es in Wirklichkeit keinen Endzweck geben kann. Wenn das Subjekt irgendwie den Endzweck abgeben soll, so steht dem die Tatsache

entgegen, daß die transsubjektive Wirklichkeit, an die der Mensch gebunden ist, dem Subjekt Pflichten auferlegt, daß es somit Pflichten gibt, die nicht in den Bannkreis des Subjekts gezogen werden können, sondern die gegen das Subjekt transsubjektive Geltung und Verbindlichkeit behaupten. Wenn wiederum eine transsubjektive Aufgabe sich zum Endzweck aufwerfen will, so steht dem das Subjekt mit seiner berechtigten Selbstheit entgegen; und mit ihm verbinden sich die mancherlei Werte und Aufgaben, die die transsubjektive Wirklichkeit neben dem vermeintlichen Endzweck enthält.

Nur in einem Falle konnte der Endzweckgedanke wirklich begründet werden: wenn die gesamte empirische Wirklichkeit mit allen ihren möglichen Zwecken für wertlos erklärt und ihr eine andere Wirklichkeit gegenübergestellt wurde, die allein Wert habe. Das geschieht, wie wir sahen, im Dualismus, indem der Sinnenwelt wahres Sein überhaupt aberkannt und allein einer jenseitigen Wirklichkeit zuerkannt wird. Diese metaphysische Anschauung kann allein mit Recht eine Endzwecklehre begründen. Hier gibt es keinen Widerstreit der Endzwecke mehr; die ganze Erfahrungswelt ist vielmehr nichtig und wertlos geworden gegenüber einer allein wahrhaft seienden Wirklichkeit. Daher ist die allein mögliche Form der Endzwecklehre die transzendente Endzwecklehre, die der Katholizismus ausgebildet hat, und die auch geschichtlich die einflußreichste Endzwecklehre gewesen ist. Nur ist ihre metaphysische Voraussetzung nicht begründet. Der Weg, den die Religionspsychologie zu ihr, d. i. zum Dualismus hinführte, war bloßes Werturteil, keine Wirklichkeitserkenntnis. Die Wege, die uns im System der metaphysischen Methoden zu ihr hinführen werden, werden noch weniger wirkliche Erkenntnis vermitteln können, wie wir sehen werden. Aber auch wenn ihre übersinnliche Voraussetzung irgendwie bewiesen werden könnte, so ist sie doch gerade als Ethik von so vielen Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten bedrückt, daß sie allein deshalb verworfen werden kann. Denn Unmögliches kann nicht verpflichten und nicht sein.

Diese Unmöglichkeit der Endzwecklehre zeigt sich aber gerade, wenn man mit ihr Ernst machen will. Dann ergeben sich folgende Konsequenzen. Erstlich scheint der Endzweck kein Handeln zu-

zulassen, das außerhalb der Norm stünde, d. i. kein sittlich indifferentes, erlaubtes Handeln. Adiaphora gibt es in der Endzwecklehre nicht. Denn der Endzweck gilt für alle Zwecke. Es gibt also kein berechtigtes und erlaubtes Handeln außerhalb des Endzwecks. Dagegen sträubte sich schon die mittelaltrige Kritik des Finalismus, die die Berechtigung z. B. dazu behauptete, den Freund auf der Straße ohne endzweckliche Intention zu grüßen.

Zweitens aber zeigen sich die Schranken des Endzwecks nicht nur gegenüber dem sittlich Indifferenten oder Erlaubten, sondern auch innerhalb der sittlichen Beurteilung selbst. Der Endzweck scheitert nicht nur daran, daß er alle anderen Zwecke in Anspruch nimmt und kein indifferentes, erlaubtes Handeln zuläßt, sondern auch daran, daß er alle sittliche Güte bestimmen will.

Und zwar ist das zunächst in Anbetracht des Guten festzustellen. Es muß sich gegenüber konsequentem Finalismus die Frage erheben, ob es nicht sittliche Güte auf Grund eines anderen Maßstabes geben könne. Es fragt sich, ob z. B. die Eltern zu ehren nicht gut sei, auch abgesehen von der endzwecklichen Relation, einfach auf Grund der wirklichen Verhältnisse. Diese Kritik hat auch die mittelaltrige Gegnerschaft gegen den Finalismus vollzogen, indem sie die Ratio recta, die auf Grund der empirischen Wirklichkeit ihre Urteile bilde, gegen den Endzweck oder doch neben ihm in Ansatz brachte.

Neben der sittlichen Güte ist aber auch die Verwerflichkeit anderer Handlungen vom Endzweck aus nicht zu verstehen. Wie der Mangel des Endzwecks Handlungen, die wir gut nennen, als böse hinstellen kann, so kann er auch Handlungen, die wir böse zu nennen pflegen, gut heißen. Wenn wirklich der Endzweck die alleinige und geltende Norm ist, so ist z. B. nicht einzusehen, wie nicht gegebenenfalls ein Diebstahl zum guten Zweck gut geheißen werden könnte. Die reine Endzwecklehre hat kein Mittel, der Regel entgegenzutreten: der Zweck heiligt die Mittel. Damit aber spricht sie aller sittlichen Beurteilung Hohn. So bedarf es sowohl zum Verständnis des Guten wie des Bösen mindestens eines ergänzenden Maßstabes neben dem Endzweck, wo nicht gar zur Gewinnung der Freiheit für das Erlaubte der Endzweck überhaupt hinfällig werden muß.

Wenn so die Endzwecklehre unbegründbar und undurchführbar ist, so wird eben ihre ganze Anlage zu verwerfen sein. Der Inhalt des sittlichen Handelns ist demnach in seiner Mannigfaltigkeit zu belassen und die Einheit und Besonderheit des Sittlichen statt von seiten des Inhalts in der Form der Normen zu suchen, die sich mit jedem beliebigen Inhalt verbinden kann. Damit kommen wir aber zur zweiten und letzten möglichen Anlage der Ethik.

Zweites Stück:

Die formale, imperativische Ethik oder die Gesetzeslehre (Pflichten- und Tugendlehren[1]).

Die Eigentümlichkeit und Einheit des Sittlichen kann nun aber auch noch anders verstanden werden als von seiten des Inhaltes oder der Zwecke des Handelns, wie es die Endzwecklehre wollte. Neben dem Inhalt des Handelns, welches die sittlichen Normen verlangen, steht die Form, in der die sittlichen Normen auftreten. Freilich auch in der Endzwecklehre hatten die Normen ihre bestimmte Form, sofern sie eben als Endzweck auftreten. Aber an dieser Form war kennzeichnend, daß sie auf dem Inhalt beruhte. Die Endzwecklichkeit beruht auf der überragenden Bedeutung eines Inhalts über alle anderen Inhalte der Wirklichkeit. Der Endzweck ist also nichts anderes als eine aus dem Inhalt selbst hervorgehende Form, sodaß in der Endzwecklehre die Form neben dem Inhalt keine selbständige Bedeutung hat.

---

[1]) Vgl. die schematische Vergleichung der Gesetzeslehre mit der Endzwecklehre auf S. 163.

Demgegenüber ist es nun aber möglich, daß die Erhebung eines Inhaltes über alle anderen vermieden wird. Dann ist offenbar nicht zu leugnen, daß es mannigfache Inhalte und Zwecke des Handelns gebe. Und damit wird es unmöglich, die Einheit und Eigentümlichkeit des Sittlichen von seiten des Inhalts des Handelns zu suchen. Mithin bleibt nur die Form, in der die Normen auftreten, als der einheitliche und eigentümliche Charakter der Normen übrig. So gewinnt die Form der Normen eine selbständige Bedeutung gegenüber ihrem Inhalt. Der Inhalt kann von mannigfaltiger Art sein, aber die Form, in der er sich geltend macht, ist das Charakteristische aller sittlichen Forderungen und des ihnen entsprechenden Handelns.

Allerdings zeigt auch diese Ethik das Bestreben, den Inhalt der Normen unter einen Titel zu bringen. Wir werden die Allgemeinheit des Handelns, die es zum Gesetz machen könnte, die Übereinstimmung aller Willensstrebungen, den Altruismus in seinen mancherlei Arten, die Gemeinschaft und andere Inhalte kennen lernen, in denen sich die Summe aller Normen vereinigen soll. Und dieses Bestreben, den Inhalt der Normen auf einen Ausdruck zu bringen, hat in der Tat eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Suchen nach einem Endzweck. Wenn es wirklich einen Inhalt der Normen gibt, der für alle Normen gilt, so ist nicht einzusehen, weshalb der Begriff des Endzwecks vermieden werden soll. Ein Endzweck ist überall da, wo es einen gemeinsamen Inhalt des Handelns gibt. Aber es bleibt doch der Unterschied von der reinen Endzwecklehre, daß der Inhalt nicht einfach aus der Wirklichkeit, durch Erhebung einer ihrer Seiten über alle anderen gewonnen wird, sondern daß er vielmehr eine bestimmte Form, in der die Normen auftreten, zum Grunde hat. Während die Endzwecklehre den zentralen Inhalt unvermittelt aus der Wirklichkeit gewinnen will, hat der Inhalt hier eine bestimmte Grundform zur Voraussetzung. Das ist die Eigentümlichkeit der Endzwecklehre, daß sie unmittelbar aus der Summe des Wirklichen durch Reflexion einen Hauptinhalt gewinnen will, während demgegenüber hier die Grundform, in der die Normen auftreten, das Entscheidende und die Grundlage des eventuellen Materialprinzips ist.

Eine reine, konsequente Ausführung der formalen Ethik wird aber auch auf die nachträgliche Herausstellung einer Einheit im Inhalt verzichten, wie das der Wirklichkeit mit der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Tatsachen und Verhältnisse angemessen ist. Sie beruhigt sich bei der Mannigfaltigkeit des Inhalts der Normen und wird sich begnügen, in der Form selbst die Einheit aller Sittlichkeit zu haben. Wenn also die Form die Gebotenheit der Handlungen, das Gesetz, ist, so wird sie sich mit dieser zufrieden geben. Sie wird endgültig darauf verzichten, den mannigfaltigen Inhalt des sittlichen Handelns in ein Materialprinzip zu pressen und die einzige Einheit und Eigenart des Sittlichen darin sehen, daß es das seinsollende, normgemäße ist. Daher kann die formale Ethik allein den Anspruch machen, der Wirklichkeit der Erfahrung gerecht zu werden. Die materiale Ethik ist eine Künstelei, die formale Ethik kann allein das Schema geben, das die mannigfaltige Wirklichkeit ohne Vergewaltigung umfassen kann. Diese Bescheidung der Ethik gegenüber der empirischen Wirklichkeit kann aber dadurch belohnt werden, daß die Form selbst zu einem Materialprinzip entwickelt wird. Wenn die Form der normative oder seinsollende Charakter der Normen ist, so kann sich daraus das Prinzip des Gehorsams oder der Willenshingabe ergeben. Dieses kann nun zwar als leer erscheinen, wenn man auf die einzelnen Verhältnisse sieht, in denen der sittliche Gehorsam durchzuführen ist. Es ist aber ein bedeutendes Materialprinzip, wenn man auf den Willen selbst sieht, wie sich später ausführlich ergeben wird. Unsere eigene Ethik wird nichts anderes sein als eine strenge Durchführung des Formalprinzips.

Wenn somit an dieser neuen Ethik nicht der Inhalt der Normen, sondern ihre Form das entscheidende Merkmal ist, so können wir sie in einer weiteren Weise kennzeichnen. Die Form der Normen wird offenbar in jedem Fall ihr normativer Charakter, ihr Sollen sein. Demnach könnten wir sie als die imperative Ethik oder als die Gesetzeslehre bezeichnen. Der finalen Ethik tritt hier eine imperative, der Endzwecklehre eine Gesetzeslehre gegenüber. Zu dieser führte schon die Kritik der Endzwecklehre, sofern unmöglich alle Güte vom Endzweck abhängig gemacht werden konnte, da dann nichts erlaubt sein würde ohne den End-

zweck und alles mit dem Endzweck. Die Berechtigung vieler Handlungen, die nichts mit dem Endzweck zu tun haben und die Verwerflichkeit anderer, die mit der endzwecklichen Intention verbunden sind, wäre ausgeschlossen, wenn dem Handeln nicht auch unabhängig vom Endzweck einfache Gebotenheit oder Verbotenheit zugrunde läge. Die Eltern darf, ja soll ich verehren, ohne dabei einen Endzweck im Auge zu haben, einfach weil sie Eltern sind. Ein Diebstahl zu guten Zwecken ist aber verwerflich. Diese Urteile sind vom Endzweck oder Materialprinzip aus nicht verständlich, sondern nur von einer imperativen Grundlage aus, die auf eine materiale Einheit verzichtend lediglich das Seinsollende als Einheit des Sittlichen im Auge hat und dasselbe in der ganzen Fülle der Wirklichkeit mit ihren konkreten und individuellen Situationen findet.

Wenn sich nun die Endzwecklehre an eine bestimmte Seite des Handelns angeschlossen hatte, so kann auch die imperative Ethik zu einer besonderen Seite des Handelns in nähere Beziehung gesetzt werden. Das Handeln kann nämlich nicht nur von gegenständlichen oder teleologischen Beweggründen ausgehen, deren Verwirklichung angestrebt wird, sondern auch von einer Zuständlichkeit des Subjekts, die sich im Gefühl und Affekt äußert. Und diese ist kein teleologischer, sondern ein kausaler Beweggrund. Eine ähnliche Stellung aber nimmt der Imperativ im Bewußtsein ein. Für ihn ist nicht so sehr die Verwirklichung eines Inhaltes als die wirksame, kausale Triebkraft bezeichnend. Der Imperativ wirkt nicht durch eine Zweckvorstellung, sondern durch seine eigene kausale Kraft, er bewegt als wirksamer Antrieb, nicht als Zweck. Vollends wird diese seine Analogie zu den wirksamen Beweggründen deutlich, wenn die Imperative in einem Organ des Subjekts selbst angelegt sind, wie im Gewissen, oder wenn sie gar in Willensstrebungen angelegt sind, die dann den natürlichen entgegenlaufend gedacht werden müssen. Dieses analogische Verhältnis gibt sich dann darin zu erkennen, daß die Imperative mit den natürlichen Beweggründen in Widerstreit liegen, sie verdrängen und sich an ihre Stelle setzen möchten.

Die formale Ethik stellt mithin eine völlig neue Anlage dar gegenüber der materialen oder der Endzwecklehre. Allerdings schwebt sie bisher noch durchaus in der Luft. Es fragt sich,

wie die Form der Normen des näheren zu denken und vor allem auch wie sie zu begründen sei. Bisher ist nur ihre Unterscheidung von der Materie des Handelns und ihre Selbständigkeit gegen diese deutlich. Aber eben damit wurde ihr eigenes Wesen und Bestehen undeutlich. Im Zusammenhang mit der Materie des Handelns war die Form der Normen, d. i. die Endzwecklichkeit, durchaus deutlich und begründet, indem sie auf der Materie selbst beruhte. Die Form war die durch den Inhalt und seinen Wert begründete Endzwecklichkeit. Nun aber die Form vom Inhalt gelöst erscheint, wird sie undeutlich. Daher legt die formale Ethik keine Frage dringender nahe als die nach dem Ursprung und der Quelle der Normen. Es fragt sich, welches die Größe sei, die die Normen gebe. Diese Frage brauchte in der Endzwecklehre gar nicht erst erhoben zu werden; sie war mit der endzwecklichen Materie selbst von vornherein gelöst. So gewinnen wir hier eine neue Unterscheidung der formalen von der materialen Ethik. Während diese lediglich nach dem Inhalt der Normen fragt und in ihm alle anderen Probleme der Normen gelöst sein läßt, wendet die formale Ethik ihr grundsätzliches Interesse dem Ursprung oder der Quelle der Normen zu. Sie könnte als genetische Ethik der materialen gegenübergestellt werden. Alle ihre Typen, die sich uns ergeben werden, haben darin ihre Eigenart, daß sie ein jeder eine neue Quelle der Normen angeben, sei es, daß diese heteronom in der transsubjektiven Wirklichkeit der Erfahrung oder in einem Gesetzgeber oder einer Weltvernunft oder im absoluten Sein, sei es, daß sie in den vererbten Innervationen der vorangegangenen Generationen oder im gleichzeitigen Gesamtwillen und Volksgeist, sei es, daß sie autonomistisch in Willensstrebungen oder Gefühlen, in ursprünglichen Geschmacksurteilen oder Vernunftanlagen oder -inhalten des Subjekts selbst gesucht wird. In jedem Fall ist hier das Eigentümliche die Quelle oder der Ursprung der Normen, während für alle Typen der Endzwecklehre derselbe Ursprung und dieselbe Quelle gilt, nämlich die Endzwecklichkeit. An dieser Art der Typenbildung zeigt sich aber nur der Grundunterschied der formalen und der materialen Ethik, nach dem diese die Frage nach dem Ursprung ebenso wie die nach der Form mit dem Inhalt und dessen überragendem Werte erledigt sein läßt, während jene un-

abhängig vom Inhalt nach der Form und deshalb auch nach dem Ursprung und der Quelle fragt.

1. Bevor nun aber die Verschiedenheit der Form, in der die Normen auftreten, erkannt werden kann, ist offenbar zunächst nach dem Ursprung oder der Quelle der Normen zu fragen. Die Quelle der Normen kann nun offenbar in allen Gebieten der Wirklichkeit gesucht werden. Die Wirklichkeit zerfällt aber in ein doppeltes Gebiet: einerseits das Subjekt, andererseits die transsubjektive Wirklichkeit. Die Normen können also entweder im Subjekt oder in der Umwelt des Subjekts begründet sein.

α) Wenn wir nun zunächst die Ableitung der Normen aus dem Subjekt, d. i. die subjektive Gesetzeslehre ins Auge fassen, so ist ihre Neuheit und Eigenart gegenüber der Endzwecklehre offenbar. Sie macht das Subjekt zur Grundlage und zum Organ von Normen. Der Endzwecklehre lag das Subjekt in dieser Bedeutung gänzlich fern, indem sie lediglich auf die Gegenstände und Zwecke des Handelns gerichtet war. Allerdings konnte der Endzweck auch im Subjekt gesucht werden, wie der Perfektionismus zeigte. Hier aber soll das Subjekt nicht den Zweck abgeben, sondern die Grundlage der Normen. Die Normen, die es enthält, können weit über das Subjekt hinausgehen, ja sie könnten das Subjekt sogar ganz aus dem Spiele lassen. Darin zeigt sich die Freiheit der Form gegenüber dem Inhalt, die die formale Ethik kennzeichnet. Allein für jene soll das Subjekt hier Bedeutung haben.

Diese Begründung der formalen Ethik aus dem Subjekt scheint aber am nächsten zu liegen, wenn man den Charakter der Normen als Forderungen betrachtet. Forderungen können scheinbar nicht von einer bloßen Wirklichkeit erhoben werden. Diese scheint es nur zu Indikativen bringen zu können, aber nicht zu Imperativen. Imperative scheinen nur von einem Bewußtsein oder Subjekt ausgehen zu können. Daher kann die Ableitung aus dem Subjekt besondere Begünstigung finden. Allerdings kann auch in der transsubjektiven Wirklichkeit ein Bewußtsein oder Subjekt als der Gesetzgeber angenommen werden. Die Begünstigung dieser Auffassung ist aber auch darin begründet, daß die Grundlage eines Imperativs nur ein Bewußtsein oder Subjekt sein zu können scheinen.

Wenn so das Subjekt irgendwie das Organ der Normen sein soll, so wird hier erst das besondere subjektive Organ des Sittlichen verständlich, welches wohl das vulgärste und bekannteste Stück der Sittlichkeit ist: das Gewissen. Dieses war in der Endzwecklehre nicht verständlich. Es hätte dort in dem Bewußtsein eines bestimmten Inhalts als des Endzwecks bestehen müssen. Damit aber wäre der unmittelbare, unreflektierte Charakter des Gewissens und seiner Urteile hingefallen. Denn die Endzwecklichkeit eines Inhalts konnte nur durch seine Vergleichung mit allem anderen Inhalt festgestellt werden. So setzte die Endzwecklehre die ausführliche Reflexion an die Stelle der unmittelbaren Gewissensurteile. Demgegenüber kommt hier das Gewissen zu Ehren. Es wird nicht mit einem Materialprinzip belastet, sondern es wird als die Form eines mannigfaltigen Inhalts betrachtet, der ihm aus den konkreten Einzelfällen zuwächst. Allerdings kann das Verständnis des Gewissens im einzelnen überaus verschieden sein. Alle Typen der subjektiven und auch der transsubjektiven Gesetzeslehre können für sich ein Verständnis des Gewissens behaupten. Insbesondere ist für das Subjekt von vornherein offenbar, daß in ihm das Gewissen in doppelter Weise angelegt sein kann: einerseits in Vorstellungen oder Ideen oder in der Vernunft als Funktion und andererseits in Gefühlen oder Willensstrebungen, rational oder emotional.

β) Näher aber als die subjektive Gesetzeslehre scheint der Endzwecklehre die Ableitung der Normen aus der transsubjektiven Wirklichkeit zu kommen. Das war ja gerade das Verfahren der Endzwecklehre, das Subjekt mit seinem Gewissen zu vernachlässigen und die Norm aus der Wirklichkeit zu gewinnen. Dazu scheint die transsubjektive Gesetzeslehre zurückzukehren. Wenn die subjektive Gesetzeslehre gegen die Endzwecklehre abgegrenzt werden konnte, so scheint es eine gegen die letztere eigentümliche transsubjektive Gesetzeslehre nicht geben zu können.

Das ist nun aber doch der Fall. Die transsubjektive Gesetzeslehre unterscheidet sich von der Endzwecklehre dadurch, daß sie aus der Wirklichkeit keinen Endzweck gewinnen will, daß sie vielmehr den mannigfaltigen Inhalt der Wirklichkeit in seiner Mannig-

faltigkeit beläßt. Die transsubjektive Wirklichkeit soll hier nicht der Inhalt der Normen sein, sondern der Träger der Normen. Der Inhalt kann sogar wesentlich das Subjekt betreffen, aber der Imperativ, mit dem der Inhalt uns anspricht, soll in der transsubjektiven Wirklichkeit liegen, sei es, daß in ihr ein Gesetzgeber oder ein das Subjekt beeinflussender Wille gesucht wird, sei es, daß die einzelnen Tatsachen und Verhältnisse der Erfahrungswelt die Grundlage der Normenbildung abgeben. So kann die transsubjektive Gesetzeslehre den Typus der formalen und imperativen Ethik genau innehalten. Sie kann aber auch dem Gewissen gerecht werden, das wir vorhin als ein Sonderstück der subjektiven Gesetzeslehre fanden. Das Gewissen ist aus der Einwirkung der Wirklichkeit aufs Bewußtsein ebenso verständlich wie aus Funktionen des Subjektes selbst, wie wir sehen werden. Daher könnten wir die ganze formale Ethik auch als Gewissenslehre der Endzwecklehre gegenüberstellen.

Indem wir auf die Ableitung der Normen aus der transsubjektiven Wirklichkeit der Erfahrung hinauskommen werden, wird sich uns also folgendes Bild gestalten: die Grundlage der Normen ist die empirische Wirklichkeit um das Subjekt her mit der Fülle und der Mannigfaltigkeit ihrer Tatsachen. Diese wird für das Subjekt zum Gesetz, in einer entsprechenden Fülle und Mannigfaltigkeit der Einzelnormen. Und zwar sprechen diese das Bewußtsein unmittelbar und unreflektiert aus der Wirklichkeit an, so daß sich ein ganzes Normenbewußtsein bilden kann. Das ist das Gewissen, dem allerdings eine genauere Begründung und für die komplizierten und schwer durchschaubaren Verhältnisse der Erfahrungswelt auch eine Ergänzung durch die Einsicht zur Seite treten kann. Die Ausbildung dieser Einsicht ist die Aufgabe der Ethik. Bei dieser Normenbildung aus der empirischen Wirklichkeit wird grundsätzlich darauf verzichtet, die mannigfaltige Wirklichkeit gewaltsam unter einen Hut, ein Materialprinzip, zu bringen. Die einzige Einheit und Besonderheit des Sittlichen ist der Imperativ aller Normen. Von diesem aus kann sich dann als Materialprinzip die Idee des unbedingten Gehorsams ergeben, die einen neuen Willen fordert, einen Willen, der einen Herrn, d. i. Gott, kennt.

2. Nachdem wir nun die möglichen Quellgebiete der Normen erkannt haben, handelt es sich nunmehr um die Form der Normen selbst. Es fragt sich, in welcher Form sich die Normen geltend machen können.

α) Die nächstliegende Form der sittlichen Normen ist nun offenbar die des Gesetzes, das dem subjektiven Willen gebietend gegenübertritt. Bei dieser Form findet die Norm kein Entgegenkommen am Willen, sondern sie muß sich gegen ihn geltend machen. Dieser Antagonismus ist allerdings für jede imperative Ethik unerläßlich, so daß von hier aus gesehen jeder Typus der imperativen Ethik unter diese besondere Form zu stehen kommt. Aber er kann doch dadurch gemildert werden, daß die Norm selbst durch eine Willensstrebung gegeben wird. Von diesen besonderen Ausführungen wird hier abgesehen und lediglich die Form des Gesetzes als Gesetz ins Auge gefaßt. Wenn wir demgegenüber sogleich eine andere Form der sittlichen Normen kennen lernen werden, so ist die vorliegende genaueste Durchführung des Gesetzesbegriffs offenbar als die Gesetzeslehre im engeren Sinn zu bezeichnen. Die Begriffe der Gesetzeslehre oder der imperativen Ethik sind in einem engeren und einem weiteren Sinne gemeint. In diesem umfassen sie jede Art der formalen Ethik, in jenem nur die Art, in der die Norm dem Subjekt mit seinem natürlichen Wollen gebietend gegenübertritt.

Indem diese Art der formalen Ethik die Norm dem Wollen gegenüberstellt, wird sie aber auch den normativen Charakter der Normen am schärfsten zur Geltung bringen. Was sie an Inhalt umfaßt, wird nicht eine freie sittliche Leistung sein, die wohl gar über die bloßen Normen weit hinausginge, sondern es wird das bloß Geforderte sein. Die Gesetzeslehre im engeren Sinne weiß nichts von übergesetzlicher Sittlichkeit, vom Edlen und Guten der schönen Seele, sondern nur von dem unbedingt zu Fordernden und Seinsollenden. So stellt sie die Normen als Normen des Imperativs am schärfsten heraus.

Für diese genuinste Art der Gesetzeslehre gibt es nun aber besondere Begriffe. Die Gebote, die uns rein als solche ansprechen, bezeichnen wir als Pflichten. Pflichten sind die Handlungen, die nicht aus freiem, spontanem Wollen hervorgehen, sondern die

uns irgendwie von außerhalb unserer eigenen Willensstrebungen als Normen entgegentreten. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß das Subjekt nicht doch die Pflichtnormen bejahen könne. Man hat nämlich in dieser Beziehung einen wesentlichen Unterschied zwischen den Gesetzes- und den Pflichtnormen herausbilden wollen. Die Gesetzesnormen stünden dem Willen rein äußerlich gegenüber, während die Pflichtnormen von ihm bejaht würden. Das ist insofern richtig, als die Pflichten das Gesetz in seiner Verbindlichkeit für das Subjekt darstellen. Daneben gibt es nämlich eine andere Ausprägung des Gesetzes, sofern den Pflichten, die mir Größen außer mir auferlegen, Rechte dieser gegen mich entsprechen. Diesen Rechten gegenüber, die gegen mich geltend gemacht werden, haben die Pflichten ihre Eigenart darin, daß sie für das Subjekt positiv verbindlich sind. Daß sie aber vom Subjekt bejaht würden, ist den Pflichten nicht wesentlich. Pflichten bleiben, auch wenn das Subjekt sie nicht anerkennt. So können die Pflichten als der reinste Ausdruck des Gesetzes betrachtet werden. Die Pflichten sind die genuinste Form des Seinsollenden. So können wir die Gesetzeslehre engeren Sinns einfach als Pflichtenlehre bezeichnen und den Begriff des Gesetzes der ganzen formalen Ethik in ihrer Eigenart gegen die Endzwecklehre vorbehalten.

Dem Begriff der Pflicht tritt nun aber ein anderer Begriff als Korrelat zur Seite. Die Wirklichkeit außer mir, die mich verpflichtet, hat eben damit Rechte gegen mich. Meinen Pflichten gegen andere entsprechen Rechte oder Ansprüche eben der anderen an mein Verhalten. Der Inhalt der Pflichten und Rechte ist derselbe. Der einzige Unterschied liegt in der Orientierung oder Richtung, in der Pflichten und Rechte sich bilden. Daher wird die Pflichtenlehre im System der Sittlichkeit zugleich die Grundrechte des Menschen enthalten. Dieses Korrelat der Pflicht ist aber kennzeichnend für den gesetzlichen Charakter der Pflichten. Rechte kann es nicht geben als Korrelat überpflichtmäßiger Tugenden; vielmehr ist das Recht auf ein Verhalten des anderen ein Zeichen für die bloße Pflichtmäßigkeit dieses Verhaltens für den anderen selbst. Endlich aber ist zu beachten, daß der Begriff des Rechts nicht nur als Korrelat des Pflichtbegriffes aufgestellt werden kann, sondern im Sinne des Richtigen auch als der Ober-

begriff für Pflichten und Rechte. Diese beiden stellen nämlich offenbar das Richtige dar. Der Begriff des Richtigen ist nur ein anderer Ausdruck für den des Seinsollenden. So ist vom Recht im allgemeinen und im besonderen, korrelativen Sinn zu reden, wie die Darstellung unseres Prinzips der Normenbildung noch genauer zeigen wird.

β) Es fragt sich nun aber, ob der Imperativ der Pflichten und Rechte die einzige Form ist, in der die sittlichen Maßstäbe auftreten können. Wenn nämlich der gesetzliche Charakter derselben von Anfang an ihre einzige Form zu sein schien, so stellt sich demgegenüber doch ein Bedenken ein. Es fragt sich, ob der Begriff der Forderungen oder Normen die Sittlichkeit wirklich erschöpfe, ob nur die Handlungen sittlich seien, die einer Forderung oder Norm entsprechen. Es fragt sich, ob wir das Prädikat der sittlichen Güte nur auf gesetz- und pflichtmäßige Handlungen anwenden.

Und auf diese Frage kann zunächst nur mit einem Nein geantwortet werden. Es sind sittliche Handlungen denkbar, die über die Gebote und Pflichten hinausgehen. Es kann offenbar der Begriff des Supererogativen oder des Überpflichtmäßigen gebildet werden. Dafür gibt es nicht nur Belege in der Geschichte des sittlichen Bewußtseins, sondern auch in den Tatsachen des sittlichen Lebens. Es gibt Handlungen, die in der Tat unter keine Pflicht- oder Gesetzesnorm gestellt werden können, und die doch das Prädikat der sittlichen Güte in hohem Maße fordern. Ja eben damit bilden jene Handlungen eine höhere Stufe über den bloß pflichtmäßigen Handlungen, wenn nicht gar gesagt werden soll, daß die vollkommene Güte erst über den bloß pflichtmäßigen Handlungen begönne. Diese überpflichtmäßige Güte kennen wir alle unter dem Begriff des Edlen oder des sittlich Schönen, wie wir denn von einer schönen Seele reden, während wir das Pflichtmäßige einfach als recht und richtig bezeichnen. Über das Pflichtmäßige gilt das Wort Jesu: wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.[1]) Das Überpflichtmäßige aber hat demgegenüber zu dem Begriff des Verdienstes

[1]) Ev. Luk. 17, 10.

geführt. Wenn das Pflichtmäßige bloße Schuldigkeit ist, so ist das Überpflichtmäßige verdienstlich. Überall wo sich die Unterscheidung einer höheren Sittlichkeit von einer bloß pflichtmäßigen bildet, ist eine Wurzel für den Begriff des Verdienstes gegeben, wie uns im besonderen die transzendente Endzwecklehre zeigen kann.

Aber auch außerhalb derselben, bei rein empirischer Betrachtung, ist jene Unterscheidung möglich. Sie konstituiert geradezu einen doppelten Begriff von sittlicher Güte. Das läßt sich an dem Gegensatz des Guten erkennen. Wenn der Begriff des Guten auf das Gebiet des Pflichtmäßigen angewandt wird, so tritt ihm notwendig das Prädikat des Bösen gegenüber: die Unterlassung des Pflichtmäßigen ist böse. Nicht so auf dem Gebiete des Überpflichtmäßigen. Die Unterlassung einer überpflichtmäßigen Handlung kann offenbar nicht als böse bezeichnet werden. Es wird keine Norm durch sie verletzt; denn das Überpflichtmäßige beruht auf freiem Willen. Die Güte des Pflichtmäßigen war der bloße Gegensatz des Pflichtwidrigen oder Bösen; die Güte des Überpflichtmäßigen ist demgegenüber eine rein positive Güte. So wäre eine positive, reine und lautere Güte von der negativ orientierten, bloß normgemäßen Güte zu unterscheiden. Eine edle Handlung nennen wir in einem höheren, wahrhaften und lauteren Sinn gut.

Diese überpflichtmäßige Sittlichkeit kann nun aber einem neuen Grundbegriff des Sittlichen seinen besonderen Inhalt geben. Das ist der Begriff der Tugend. Dieser Begriff kann allerdings auch auf das pflichtmäßige Handeln angewandt werden, und zwar bezeichnet er dann nicht die bloße Legalität des äußeren Verhaltens, sondern die innere Willigkeit, aus der dasselbe hervorgeht. In diesem Sinne führt der Begriff der Tugend aber offenbar gar nicht über das Gebiet des Pflichtmäßigen hinaus, so daß er als ein wesentlich neuer und eigentümlicher Grundbegriff des Sittlichen verstanden werden könnte. Es ist in diesem Sinne gar nicht ersichtlich, inwiefern man neben die Güterlehre und die Gesetzes- oder Pflichtenlehre die Tugendlehre als eine neue und eigentümliche Art der Normenbildung stellen konnte. Diese Unterscheidung einer Tugendlehre von den anderen Normen ist unverständlich, solange

die Tugend bloß als das pflichtmäßige Verhalten verstanden wird. Man hat der Tugend allerdings dadurch einen besonderen Inhalt geben wollen, daß man sie von der bloßen Legalität des Verhaltens unterschied und die innere Willigkeit und Gesinnung als das Neue hinstellte, das sie zur Norm hinzubringen müßte. Aber es ist offenbar, daß die Tugend dadurch nicht wirklich dem Gebiete des Pflichtmäßigen entnommen werden kann. Einen eigenen Inhalt kann der Tugendbegriff vielmehr nur durch das Überpflichtmäßige gewinnen.

Diese Übereinstimmung des Begriffes der Tugend mit dem des Überpflichtmäßigen wird aber vollends offenbar, wenn wir nach der Grundlage des überpflichtmäßigen Verhaltens fragen. Dasselbe schwebt nämlich bisher noch völlig in der Luft. Normen oder Forderungen sollen ihm nicht zugrunde liegen; so fragt es sich, wie sonst es begründet sei. Und damit kommen wir auf die zweite mögliche Form der Normenbildung. Es fragt sich, ob es sittliche Maßstäbe geben kann, ohne daß sie als Gesetz und Pflicht auftreten. Und das ist allerdings der Fall. Neben der äußeren Wirklichkeit und der Vernunft, die die möglichen Grundlagen der Gesetzgebung sind, gibt es den Willen des Menschen mit seinen mancherlei Neigungen und Strebungen, d. i. mit den Gefühlen und Affekten, aus denen der Wille erst entsteht. Und dieser kann allein als die Grundlage der freien, überpflichtmäßigen Handlungen in Betracht kommen. Die überpflichtmäßigen oder positiv guten oder spezifisch tugendhaften Handlungen sind diejenigen, die ohne Gebot aus dem Willen hervorgehen. Wenn es auch auf dem Gebiet des Pflichtmäßigen eine Tugend geben kann, die keines Gebotes bedarf, indem sie aus eigenstem Antrieb tut, was gefordert wird, so ist doch hier nicht nur das Gebot als Antrieb überflüssig, sondern auch seinem Inhalt nach. Die spezifische Tugend hat nicht nur Antriebe, sondern auch Inhalte, die vom Gebot nicht erreicht werden können.

So führt der Begriff des Überpflichtmäßigen oder der Tugend im spezifischen Sinne zu der neuen Kategorie der Trieb-, Gefühls- oder Willensethik. Es kann nicht nur sittliche Maßstäbe geben, die dem Menschen als Gesetz gegenübertreten, sondern auch solche, die aus eigenen Willensstrebungen hervorgehen. Wenn

die Gesetzeslehre rational durchzuführen ist, so tritt daneben also eine emotionale Tugendlehre. Damit sind dann die Möglichkeiten erschöpft. Die sittlichen Maßstäbe können nur entweder als Gesetz und Pflicht oder als eigenster Trieb und spontane Tugend auftreten. Ein drittes gibt es nicht. Die formale Ethik ist entweder Gesetzes- und Pflichtenlehre oder Trieb- und spezifische Tugendlehre. Und ebenso sind in Ansehung des menschlichen Bewußtseins damit die Möglichkeiten der Träger oder Organe für die sittlichen Maßstäbe erschöpft. Entweder ist es die Vernunft, die die Maßstäbe gibt, oder es sind Emotionen. Und zwar sind unter den letzteren nicht nur Willensantriebe zu verstehen, sondern auch Gefühle; eines läßt sich vom anderen nicht trennen; die Antriebe des Willens sind die Gefühle, wie die Willenslehre später noch zeigen wird.

Der Emotionalismus oder die Tugendlehre wird aber in doppelter Weise ausführbar sein, einerseits auf rein natürliche Weise, indem er auf den natürlichen Bestand des Bewußtseins verweist, andererseits auf transzendentale Weise, indem er auf eine transzendente Grundlage des Bewußtseins verweist. Von einer natürlichen Tugendlehre ist eine transzendente Tugendlehre zu unterscheiden. Zu der letzteren wollen wir gerade den Weg finden, sofern wir die sittliche Notwendigkeit der Religion nachweisen wollen. Es wird sich aber herausstellen, daß die Religion nicht nur die bloße Erfüllung der Normen durch den innersten Willen bedeutet, sondern zu spezifischen Tugenden führt. Ob aber der natürliche Wille wirklich zu überpflichtmäßigem Guten führen kann, das ist eine Frage, die wir hier zu erörtern haben werden. Der transzendentale Emotionalismus dagegen kann sich unserem Verfahren gemäß erst auf dem Grunde der empirischen Gesetzeslehre ergeben.

Obwohl nun so die spezifische Tugendlehre von der Gesetzeslehre unabhängig ist, so kann sie doch in ein doppeltes Verhältnis zu ihr treten. Und zwar bedarf sie zunächst der Gesetzeslehre. Es fragt sich nämlich, welche Willensstrebungen oder welche spontanen Handlungen als sittlich gelten sollen. Darüber ist mit dem Begriff des Überpflichtmäßigen noch gar nichts gesagt. Dieser Begriff weist, soweit er bis jetzt geltend gemacht worden ist, einfach außerhalb des Pflichtgebietes. Da sind aber auch die unsitt-

lichen Handlungen zu finden. So wird der Begriff des Überpflichtmäßigen der Ergänzung bedürfen. Und diese kann nur darin bestehen, daß das Überflichtmäßige in der Richtung der Pflicht zu suchen ist. Wenn die Pflichtenlehre die Förderung der wahren Vollkommenheit des Menschen und Pflichten gegen die Nächsten aufstellt, so wird die überpflichtmäßige Tugend auch in der Förderung der eigenen Vollkommenheit und des Wohles der Nächsten zu suchen sein. Aber nicht nur daß die Tugendlehre der Normenlehre zur Orientierung bedarf, sie wird auch selbst von dem Standpunkt des spontanen Triebes aus zur Normenlehre. Wenn es altruistische Triebe gibt, so können sich diese durchaus auch als Gesetz für den Menschen geltend machen. Und wenn die Religion reine Tugenden erzeugt, so mögen dieselben für die Sphäre der empirischen Normenlehre überpflichtmäßig sein, aber für die Religion selbst sind sie es nicht, sondern für sie sind sie ebenso Pflicht, wie die empirischen Pflichten von der empirischen Wirklichkeit aus. So kann trotz alles spezifischen Unterschiedes auf die Tugendlehre der Begriff des Gesetzes und der Norm angewandt werden.

γ) Der Begriff der Norm, des Gesetzes oder der Pflicht legt nun aber nicht nur die Kategorie des Überpflichtmäßigen nahe, sondern auch die des Unterpflichtmäßigen. Dieses kennen wir unter dem Begriff des Erlaubten. Die Kategorie des Erlaubten kann aber doppelt gemeint sein. Zunächst kann es ein Gebiet von Handlungen geben, auf dem es kein Gesetz und keine Pflicht gibt, welches also von allen Normen freigelassen wird, das Gebiet des sittlich Indifferenten. Und auf dieses wenden wir den Begriff des Erlaubten zunächst an. Das ergibt einen rein negativen Begriff des Erlaubten, den Begriff des sittlich Gleichgültigen oder des Adiaphoron.

Um dieses sittlich gleichgültige Gebiet konnte aber leicht ein Kampf entstehen. Es kann nämlich Anschauungen vom Sittlichen geben, die die Sittlichkeit als eine das ganze Leben umfassende Beziehung auffassen. Und zwar geschieht das grundsätzlich von zwei Anschauungen: einerseits von der Endzwecklehre als solcher, andererseits von der religiösen Ethik. Jene gewinnt den umfassenden Charakter der Sittlichkeit von seiten der Objekte oder Zwecke

des Handelns, diese — wenigstens wo die Religion recht verstanden wird und nicht nach Art der religiösen Endzwecklehre — von seiten des Subjekts. Ein drittes gibt es offenbar nicht. Diese beiden Anschauungen haben die Tendenz, das ganze Leben zu umspannen, die eine von den Objekten her, die andere vom Subjekt her: der Endzweck umfaßt die Gesamtheit der Zwecke, und der Mensch soll ganz Gottes Eigentum sein. Besonders stark muß aber offenbar die religiöse Endzwecklehre, die beide Tendenzen vereinigt, die Allumfassung der Sittlichkeit geltend machen. Wo Gott und Gottes Ehre oder die Seligkeit als der Endzweck aufgestellt wird, hat sich in der Tat besonders lebhaft der Rigorismus geltend gemacht, der keine Adiaphora gelten läßt, sondern alles Handeln unter die Normen stellt. Demgemäß hat sich denn auch an zwei Punkten vornehmlich das Problem der Adiaphora eingestellt: in der stoischen Ethik, die eine pantheistisch begründete Gesetzeslehre ist, und in der christlichen Ethik, sofern in ihr eine Durchführung des Eigentumsverhältnisses zu Gott in allem Handeln verlangt wird, wie es für den Pietismus aller Zeiten charakteristisch ist.

Diesem irgendwie religiös bedingten Ausschluß der Adiaphora steht aber die rein empirische Normenlehre gegenüber. Wenn die Normen nicht irgendwie transzendent begründet werden, sondern aus der empirischen Wirklichkeit, und wenn die Normenlehre nicht als Endzwecklehre ausgeführt wird, so können die Adiaphora kaum geleugnet werden. Denn dann gibt es immer nur einzelne Normen, d. i. Normen für bestimmte Verhältnisse, in denen der Mensch steht. Wenn es aber in der Wirklichkeit unserer Erfahrung nur Normen für einzelne Verhältnisse gibt, so ist zu erwarten, daß es ein von den Normen freigelassenes Gebiet gebe. So steht die empirische Betrachtung gegen die transzendente oder endzweckliche. Wir werden aber in der religiösen Ethik sehen, daß auch die Religion die Adiaphora anerkennen kann, wenn sie nur richtig verstanden wird. Wenn sie sich allerdings zur Endzwecklehre ausbildet und die Abzweckung alles Handelns auf die Ehre Gottes oder dergleichen fordert, wie das die transzendente Endzwecklehre zeigte, so wird es allerdings kaum möglich sein. Aber wenn die Religion als innere Bestimmtheit des Willens gefaßt wird, so ist wohl die Anerkennung möglich, es sei alles erlaubt, was nicht von empirischen

Normen oder von dem Ideal, das die religiöse Ethik als neue Norm aufstellt, d. i. wesentlich von der Liebe verboten werde.

Neben dem negativen Begriff des Erlaubten kann es aber auch einen positiven geben. Wenn jener das Gebiet betraf, das außerhalb aller Normen liegt, so hat dieser positive Begriff des Erlaubten offenbar das Gebiet zur Voraussetzung, welches unter den Normen steht. Seine erste und grundlegende Bedingung ist, daß die Norm auf die betreffende Handlung angewandt werden könne. Es handelt sich also um ein Verhalten, das von den Normen getroffen werden kann und welches, wenn die Normen angewandt werden, nicht bestehen könnte. Die entscheidende Bedingung dieses positiv Erlaubten wird also darin bestehen, daß die auf die Handlung anwendbare Norm durch irgendeine Kraft aufgehoben wird. Eine solche Aufhebung ist aber im wesentlichen in zwiefacher Weise denkbar. Zunächst kann sie rein negativ begründet sein. Das ist der Fall bei den spezifischen Normen der Tugend. Diese können nicht unter allen Umständen als Normen gelten, sondern sie sind in dem spontanen Willen des Menschen begründet. Wo dieser fehlt, da ist ihre Anwendung nicht ohne weiteres möglich. So muß der Mangel der überpflichtmäßigen Tugend als erlaubt gelten. Daneben aber steht eine positiv begründete Aufhebung der Norm. Und diese ist in allen den Fällen vorhanden, wo der einen Norm eine andere widerspricht, d. i. in den Pflichtenkollisionen. In diesen ist es erlaubt, die eine Norm um der anderen willen als aufgehoben zu betrachten. Endlich aber kann das Korrelat der Pflicht, das Recht dessen, dem ich verpflichtet bin, für den Rechtsinhaber der Boden positiver Erlaubnisse werden.

Damit sind nun die formalen Grundbegriffe, die sich an die Kategorie des Gesetzes anschließen, systematisch vollendet. Sie bilden eine Stufenfolge. Die unterste Stufe ist das sittlich gleichgültige Handeln. Über den Adiaphora oder dem negativ Erlaubten kommen dann die Normen, Gebote oder Pflichten. Und zwar liegen in dieser Sphäre einerseits positive Gebote und andererseits die durch die Normen in konkreten Fällen gegebenen Freiheiten, die positiven Erlaubnisse. Ebenso liegen in dieser Sphäre die Rechte. Und zwar ist die Beziehung, in der sich die positiven Erlaubnisse aus den Normen ergeben, von derjenigen, in der sich

die Rechte ergeben, zu unterscheiden. Die Erlaubnisse ergeben sich aus den Normen selbst. Die Rechte aber bilden die Kehrseite oder das Korrelat der Pflichten; der Pflicht, die das Subjekt gegen andere hat, entsprechen Rechte, die die anderen an das Subjekt haben: der Kindespflicht entspricht ein Recht der Eltern, der Pflicht zur Antwort ein Recht des Fragenden, der zur Hilfe ein Recht des Notleidenden usw. Endlich aber steht über Pflichten oder Rechten mit ihren positiven Erlaubnissen das Gebiet spontaner Tugenden, deren Fehlen auch eine Art des Erlaubten bildet. So ergibt sich eine dreifache Stufenfolge: Adiaphora, Pflichten und Rechte mit positiven Erlaubnissen, überpflichtmäßige Tugenden.[1]) —

Somit haben wir im ganzen einen dreifachen Typus der Normenbildung zu unterscheiden: die Güterlehre, die Pflichten-

---

Zu S. 146 ff. Schema der beiden Haupttypen der Ethik:

	Empirische Wirklichkeit	Normenbildung aus ihr		Erfüllender Wille
Endzweck-lehre	Fülle konkreter Tatsachen und Verhältnisse	Zusammenfassung aller möglichen Einzelzwecke zu einem	Endzweck,	den der Wille als freie Selbstbestimmung nach Zwecken erfüllen kann.
Gesetzeslehre		Anerkennung der Vielheit des Inhalts sittlichen Handelns, Verzicht auf ein Materialprinzip, statt dessen die bloße Form die Einheit des Sittlichen:	der Imperativ,	dem der Wille als Bestimmtheit durch die subjektive Zuständlichkeit (Gefühl) widerstrebt.

[1]) Schema der formalen Grundbegriffe der Gesetzeslehre:

Das von den Normen freigelassene Handeln, das (negativ) Erlaubte	Die Normen, das Gesetz, das Richtige (Imperative Ethik oder Gesetzeslehre)	
	Das Gesetz im engeren Sinn	die übergesetzliche oder überpflichtmäßige Tugend (Tugendlehre), deren Mangel zu positiven Erlaubnissen führen.
	die Pflichten, deren Kollision	die Rechte, (Korrelat) selbst

lehre und die Tugendlehre. Die erste gewinnt die Normen von seiten der Gegenstände oder Zwecke des Handelns, die beiden anderen von seiten der Form und des Ursprungs, in der sich die Maßstäbe geltend machen, d. i. einerseits der Imperativ des Gesetzes, andererseits spontane Gefühle und Willensregungen. Dabei kann aber die letzte Grundlage des Gesetzes und auch der Emotionen nicht nur das Subjekt sein, sondern auch die transsubjektive Wirklichkeit, die das Subjekt beeinflußt. Wie in der Religionspsychologie ist hier von einer bewußtseinsimmanenten oder aprioriſchen Begründung von Gesetz und Emotionen zu der empiristischen Begründung aus dem Verkehr mit der bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit, ja endlich aus dieser selbst fortzuschreiten.

Erstes Kapitel:

Subjektive Gesetzeslehre oder Moralpsychologie.

Die Quelle der sittlichen Normen kann nun zunächst im Subjekt selbst gesucht werden. Das liegt offenbar besonders nahe, weil das Gebiet, das außer dem Subjekt noch übrig bleibt, d. i. die transsubjektive Wirklichkeit, als bloße Wirklichkeit weniger leicht als Ursprung von Forderungen gedacht werden kann als das lebendige Subjekt. Das Subjekt soll sich also auf irgendeine Weise selbst die Normen geben. Demnach entsteht hier der Gedanke einer Selbstgesetzgebung, d. i. der Autonomie. Autonomie ist da vorhanden, wo das Subjekt sich selbst die Normen für sein Verhalten gibt. Die subjektive Gesetzeslehre wird demnach grundsätzlich Autonomismus sein. Ihre verschiedenen Ausführungen werden freilich diesen Charakter in verschiedenem Maße ausprägen.

Dieser Begriff des Autonomismus bedarf aber grundsätzlicher Einschränkung. Es könnte so scheinen, als ob in der Selbstgesetzgebung die eigenen Neigungen des Subjekts zur Geltung kämen, die in der Bestimmtheit durch die Lust und die Ichheit bestehen. Dann würde der Autonomismus zum Eudämonismus führen können. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß von Normen nur im Gegensatz zu den natürlichen Antrieben des Willens geredet werden

kann. Daher ist mit dem Autonomismus notwendig der Antagonismus der Normen und des selbstisch bestimmten Willens verbunden. Dieser Antagonismus, der jeder Gesetzeslehre eigen ist, nimmt in der subjektiven Art derselben einen besonderen Charakter an, sofern er nach seinen beiden Seiten ins Subjekt selbst fällt. Die natürlichen Willensantriebe liegen in jedem Fall im Subjekt, die Normen aber nicht in jedem Fall, sondern eben nur in der subjektiven Gesetzeslehre.

Wir können die subjektive Gesetzeslehre unter dem Begriff der Moralpsychologie zusammenfassen. Allein sie begründet die Moral psychologisch. Allerdings umfaßt der Begriff der Moralpsychologie mehr als die vorliegenden Begründungen der sittlichen Normen. Neben der Begründung derselben sind offenbar die ganze Stellung und die Wirkungen der einmal vorhandenen Normen im Bewußtsein zu unterscheiden, neben der begründenden eine explikative Moralpsychologie, wie neben der genetischen Religionspsychologie eine explikative. In diese würde der Antagonismus von Normen und Wille, die Gewissensbisse, die Gewöhnung des Willens an die Normen und vollends die ganze Psychologie des Willens als des Organs der sittlichen Betätigung gehören. Gerade das Kapitel vom Willen bildet offenbar einen Hauptinhalt der Moralpsychologie.

Die begründende oder genetische Moralpsychologie kann nun aber, ebenso wie die Religionspsychologie, in doppelter Weise ausgeführt werden.

A. Bewußtseinsimmanente Moralpsychologie, der Nativismus.

Die sittlichen Forderungen können zunächst aus dem Bewußtsein selbst erklärt werden, ohne daß die bewußtseinstranszendente Wirklichkeit zu Hilfe genommen würde. Das ergibt offenbar einen Nativismus, wie wir ihn auch für die Religion kennen lernten. Und zwar kann auch dieser doppelt ausgeführt werden.

I. Der unmittelbare Nativismus.

Zunächst kann ohne jede weitere Vermittlung die Angeborenheit der sittlichen Normen behauptet werden. Man kann annehmen,

daß der Mensch von Natur aus den Inbegriff der sittlichen Ideen oder ein Organ des sittlichen Urteils habe. Und zwar können die sittlichen Normen in allen Vermögen oder Funktionen des Bewußtseins gesucht werden.

a) Der rationale Nativismus (die nativistische Pflichtenlehre).

Diese Moralpsychologie hat grundsätzliche Eigentümlichkeiten. Sie kann erstens den autonomen Charakter dieser Begründungsweise deutlich zum Ausdruck bringen. Freilich unterscheidet sie sich nicht so sehr dadurch vor den weiteren Ausführungen des Nativismus als durch die folgenden Merkmale. Diese sind erstens die Ausführung der Autonomie als einer solchen der Vernunft. Daran aber schließt sich eine eigentümliche Ausprägung des Antagonismus zwischen Norm und Wille an. Er wird zu einem Antagonismus von Vernunft und Wille oder Vernunft und Sinnlichkeit, als welcher er besonders berühmt geworden ist.

Daran schließt sich dann aber an, daß er als intellektuelle Begründung der Normen das Gewissen besonders gut versteht, sofern sich dasselbe laut Erfahrung nicht sowohl in Gefühls- oder Willensemotionen bewegt als vielmehr in theoretischen Urteilen, die sich gerade wider die natürlichen Emotionen richten. Daran schließt sich dann wiederum ein freundliches Verhältnis dieses Nativismus zum Gottesglauben. Wenn sich die sittlichen Normen wider die natürlichen Intentionen des Menschen richten, so liegt es zu nahe, ihnen eine transsubjektive Autorität zum Hintergrund zu geben und zwar ein bewußtes Subjekt. Sie sprechen den Menschen bei ihrem Antagonismus gegen den natürlichen Willen leicht als eine über ihm stehende, unsichtbare Autorität an. Und so verbinden sie sich von selbst mit dem Gottesgedanken.

Der rationale Nativismus kann aber in der verschiedensten Weise ausgeführt werden.

1. Der Intuitionismus.

Erstens kann das sittliche Bewußtsein seinem Inhalt nach als angeboren gedacht werden. Wie man eine angeborene Gottesidee behauptet hat, so können auch angeborene sittliche Ideen angenommen

werden. Dies ist jedenfalls die einfachste Weise, in der die Allgemeinheit und Selbstverständlichkeit der sittlichen Forderungen begründet werden kann. Daher ist es auch die vulgärste Weise. Das Gewissen wird danach als Summe von angeborenen Ideen betrachtet. Wenn man aber die Verdunkelung derselben oder auch ihre psychologische Schwierigkeit bedenkt, so wird doch wenigstens eine sittliche Grundidee als angeborener Besitz angenommen. Das ist die Idee des Guten. Und mit dieser Idee kann sich dann wenigstens ein Grundsatz unmittelbar verbinden: das Gute sei zu vollbringen, das Böse und Unrechte aber zu meiden. Dieser allgemeinste Grundsatz bleibt bestehen, selbst wenn für das Gewissen jene Verdunkelung oder auch die psychologische Schwierigkeit zugegeben werden muß. Er ist der letzte Funke der Wahrheit, der unauslöschlich ist. Dieser letzte Grundsatz wurde von der Scholastik im Unterschied vom Gewissen, d. i. der Syneidesis, als Synteresis oder Synderesis bezeichnet.[1]) „Gott hat eine doppelte Norm in die Natur selbst hineingelegt, die eine, um richtig zu urteilen, — und dies ist die Norm des Gewissens, — die andere für den guten Willen, und das ist die Norm der Synderesis, deren Funktion die Warnung vor dem Bösen und die Anweisung zum Guten ist.“[2]) Die Lehre von angeborenen sittlichen Ideen ist aber die intellektualistische Ausführung des rationalen Nativismus in der sittlichen Normenbildung, d. i. der ethische Intuitionismus.

Diese Theorie von angeborenen sittlichen Ideen kann nun aber im Rahmen einer rein empirischen Psychologie nicht gebilligt werden. Die empirische Psychologie weiß nichts von angeborenen Inhalten der Vernunft. Aller Inhalt fließt der Vernunft nach ihr aus der Erfahrung zu; sie selbst ist nur die Form zur Aufnahme des Erfahrungsinhaltes. Diese Kritik des Intuitionismus hat Locke klassisch vollzogen.[3]) Er weist darauf hin, daß die Allgemeinheit der moralischen oder religiösen Begriffe auch aus dem Milieu des Menschen erklärt werden könne, und daß sie gar nicht einmal zweifellos bestehe.

Daher ist denn auch die Lehre von angeborenen Ideen kaum

---

[1]) Im Anschluß an Hieronymus, vgl. Prot. Real-Enz. VI, 649_{50}.

[2]) Bonaventura, Breviloquium II c. 1.

[3]) Locke, Essay concerning human understanding l. 1.

auf bloß empiristischem Boden vertreten worden, wenn sie nicht von der um die Grundsätze der Psychologie nicht bemühten Masse als Auskunft der Verlegenheit gebildet wurde. Wo sie von Denkern vertreten wurde, kann das nicht geschehen, ohne daß ein übersinnlicher Hintergrund der Vernunft angenommen wird. Wenn ein angeborener Inhalt der Vernunft empirisch psychologisch unerklärbar und rätselhaft ist, so kann es nicht anders sein, als daß es einen überempirischen und übersinnlichen Hintergrund desselben gibt. So findet sich dann der Intuitionismus nur im Zusammenhang einer metaphysischen oder religiösen Denkweise. Besonders geeignet war für ihn naturgemäß die Metaphysik, die die übersinnliche Wirklichkeit als eine Welt von Ideen faßte, d. i. diejenige, die aus dem Realismus der Ideen des menschlichen Bewußtseins entstanden war, der Platonismus. Und ähnlich wie sie ist ein idealistischer Pantheismus wie der der Stoa zum Hintergrund des Intuitionismus geeignet, wie denn dieser auch den Begriff der kraft ihrer Angeborenheit „allgemeinen Vernunftideen" geschaffen hat. Ebenso verhält es sich mit dem idealistischen Pantheismus der Neuzeit. Wenn Hegel von einer unendlichen Vernunft redet, so ist auf diesem Grunde ein angeborener Inhalt der endlichen Vernunft wohl begreiflich.

Daher hat dann der Intuitionismus seine wissenschaftliche Vertretung wesentlich auf platonischem und idealistischem Boden empfangen. So zunächst in der augustinisch bestimmten Scholastik, die von dem ewigen Gesetz redet, das der menschlichen Vernunft eingegraben sei oder aus ihrem dauernden Verhältnis zum göttlichen Wesen zufließe.[1]) So vor allem der englische Platonismus der Cambridger Schule.[2]) „Die Ratio recta im Menschen ist ein gewisser Ausfluß (exscriptum) jener ewigen Vernunft oder jenes im göttlichen Verstand geschriebenen Gesetzes. Dieses wird uns aber von Natur nicht anders bekannt, als soweit sie aus der mit unserem Geist verbundenen oder vielmehr ihm eingepflanzten und

[1]) Alexander Halesius, o. c.; auch die augustinisch-platonisch bestimmte Denkweise eines Gerson ist hier zu nennen.

[2]) R. Cudworth, Treatise concerning eternal and immutable morality 1731, mit dem True intellectual system of the universe 1678, lateinisch v. Mosheim als Systema intellectuale 1733. H. More, Enchiridion ethicum. — Vgl. auch Price, Review of the principal questions a. difficulties in moral 1758. Malebranche, De la Recherche de la vérité 1675, Traité de morale 1684.

angeborenen Ratio recta ausstrahlt oder reflektiert wird.[1]) Hierher gehört auch die schottische Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die im Gegensatz zum Locke'schen Empirismus evidente Grundsätze annahm, die Gott der menschlichen Natur mitgegeben habe.[2]) Aber auch in der neuesten Zeit ist der Intuitionismus noch nicht ausgestorben. Nicht nur von der katholischen „Moraltheologie" oder -philosophie[3]), die der Scholastik und dem Platonismus nicht fernsteht, oder von einer Art der Erfahrungstheologie, die der Vernunft unmittelbares Wahrnehmen und Fühlen des Übersinnlichen zuschreibt, und deren klassische Vertretung wir innerhalb der Erfahrungstheologie kennen lernen werden[4]), ist der Intuitionismus zu erwarten, sondern er ist auch von mehreren neueren und neuesten Systemen der Ethik vertreten.[5]) Diese intuitionistische Begründung der sittlichen Forderungen hat aber ihr Hauptgebiet gar nicht einmal in der Sphäre wissenschaftlicher Reflexion, sondern in der des unreflektierten vulgären Bewußtseins. Das Gewissen wird gemeinhin als die Summe der von Gott dem Menschen ins Herz gegebenen Normen betrachtet.

Diese Auffassung fällt nun aber von dem Prinzip des rationalen Nativismus erheblich ab. Wenn dasselbe die Autonomie der Vernunft in Sachen des sittlichen Urteils war, so wird eben diese durch den Intuitionismus umgangen, sofern er die letzte Begründung der sittlichen Normen nicht in der Vernunft sieht, sondern im Übersinnlichen. Er betrachtet die Vernunft nur als die Form, in der sich ein vom Übersinnlichen herrührender Inhalt geltend macht. Er ist weit davon entfernt, den Inhalt der Normen aus der Vernunft abzuleiten; vielmehr führt er ihn auf den übersinnlichen Hintergrund zurück, sodaß die Vernunft zum bloßen Ort für dessen Normen, für das ewige, göttliche Gesetz wird. So wird der Autonomismus, der dem rationalen Nativismus grundsätzlich

[1]) H. More, a. a. O.

[2]) Th. Reid, Untersuchungen über den menschl. Geist nach Prinzipien des gesunden Menschenverstandes (common sense) 1764 u. ähnl. Schriften. D. Stewart, Outlines of Moral Philos. 1793, Ww. herausgeg. v. Hamilton 1854 ff.

[3]) Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie 2 Bd. 3 A. 1899. W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins 1860 2 A. 68.

[4]) Friedr. Heinr. Jakobi, s. 3. Hauptteil 2. Teil; vgl. z. B. Ww. III 318 ff.

[5]) H. Calderwood, Porter, Janet, Sidgwick, Martineau, Lecky, s. oben Butler.

eigen ist, in sein Gegenteil verwandelt, in Heteronomismus. Darin liegt eine eigentümliche Ironie: das Übersinnliche, das zu seiner Begründung gesucht wurde, hebt ihn in seiner Eigenart auf. Mit diesem Verlust ist aber ein Gewinn verbunden. Die Normen können offenbar keine größere Absolutheit gewinnen, als wenn sie in einem ewigen, göttlichen Gesetz begründet sind. Wie der absoluteste Endzweck derjenige der transzendenten Wirklichkeit war, so ist der absoluteste Imperativ der des Übersinnlichen. So verbindet sich mit dem Heteronomismus ein starker Absolutismus der sittlichen Normen.

Wenn es sich nun um die Beurteilung des Intuitionismus handelt, so genügt es offenbar nicht, jene psychologische Kritik gegen ihn geltend zu machen; denn daß die angeborenen Ideen psychologisch unerklärbar sind, weiß er selbst; von dieser Unerklärbarkeit geht er gerade aus, um zum Übersinnlichen zu kommen. Und es wird sich nicht leugnen lassen, daß es, wenn das sittliche Bewußtsein wirklich allgemein und empirisch unerklärlich ist, eines übersinnlichen Hintergrundes bedarf. Und in diesem Fall würde also die Begründung des Sittlichen zum Gottesglauben führen. Aber es fragt sich eben, ob das sittliche Bewußtsein nicht doch rein empirisch erklärt werden könne.

2. Der Apriorismus.

Ein angeborener geistiger Bestand kann nun aber auch noch anders als in intellektualistischer Weise gedacht werden. Er muß nicht notwendig als der Inhalt der Vernunft aufgefaßt werden, der der Vernunft von außen her, d. i. heteronom, zukäme. Vielmehr kann er auch aus der Vernunft selbst als Funktion verstanden werden. Wenn im Fall des Intellektualismus ein rein synthetisches Verhältnis zwischen dem angeborenen Besitz und der Vernunft bestand, so kann daneben auch ein analytisches Verhältnis zwischen ihnen gebildet werden. Der angeborene Besitz kann aus der Vernunft selbst abgeleitet werden. Wenn daher der intellektualistische Nativismus metaphysisch begründet war, so wird sich der vorliegende zweite Typus des Nativismus durch einen besonderen Vernunftbegriff begründen. Jener führte zum Heteronomismus, dieser aber wird offenbar die Autonomie der Vernunft erst zu ihrer

Ausführung bringen. Wir könnten ihn geradezu in Gegensatz zu jenem als autonomistischen Nativismus bezeichnen.

Die Voraussetzung dieses Nativismus ist offenbar die Annahme irgend eines apriorischen geistigen Bestandes im Menschen. Und eine solche ist scheinbar nicht zu umgehen. Wenn auch der intellektualistische Nativismus, der sogar Inhalte unmittelbar angeboren sein läßt, vermieden werden kann, so kann doch scheinbar nicht die Annahme einer ursprünglichen geistigen Funktion als der Bedingung des Bewußtseins vermieden werden. Ohne eine solche wäre es schwer zu begreifen, wie es innerhalb des Seins Bewußtsein und Geist geben könnte. Und zwar wird die ursprüngliche Funktion in der Einheit des Bewußtseins zu suchen sein, die zugleich das ursprüngliche Selbstbewußtsein des Menschen ausmacht. Aus dieser apriorischen Funktion ist wenigstens der gesamte Bewußtseinsprozeß von seinen elementaren bis zu den kompliziertesten Vorgängen erklärlich: aus ihr erklärt es sich, daß der verschiedenartige Inhalt, den die Erfahrung darbietet, in Vergleich untereinander tritt, unterschieden und verbunden wird, zu Komplexen und Begriffen und so die Grundlage für die Denkvorgänge wird. Diese apriorische Bedingung des Bewußtseins ist aber offenbar weniger als Inhalt denn als Form oder Funktion aufzufassen.

Wenn aber das sittliche Bewußtsein aus ihr abgeleitet werden soll, so haben wir es demnach mit einem formalen oder psychologischen Nativismus zu tun. Diese beiden Bestimmungen kennzeichnen seinen Unterschied vom inhaltlichen oder intellektualistischen Nativismus. Wenn der letztere aber mit einem Wort als Intuitionismus bezeichnet wurde, so gibt es auch für jenen einen eigenen Namen. Der Begriff des Apriorischen pflegt nicht auf ursprüngliche Inhalte, sondern nur auf ursprüngliche Formen und Funktionen des Bewußtseins, die zur Aufnahme des Bewußtseinsinhaltes dienen, angewandt zu werden. Daher können wir gegenüber dem Intuitionismus kurzweg von Apriorismus reden. Wie es religionspsychologischen Intuitionismus und Apriorismus gibt, so auch moralpsychologischen.

Dieser aprioristischen Moralpsychologie scheint es nun aufbehalten zu sein, die sittlichen Normen aus dem Bewußtsein des Menschen zu erklären. Sie scheint als Autonomismus völlig in sich abgeschlossen zu sein. Insbesondere scheint sie gegen den Gottes-

glauben spröde zu sein. Das ist nun aber in Wirklichkeit nicht der Fall. Wenn die Vernunft als bloße Form und Funktion aufgefaßt wird, so ist sie damit zwar erklärlicher und denkbarer geworden, als wenn sie als der Träger eines angeborenen Inhalts aufgefaßt wird; aber völlig erklärt ist sie damit noch nicht. Auch als die bloße Form und Funktion der Einheit und des Selbstbewußtseins bleibt sie ein Rätsel. Damit wird es die Metaphysik des Geistes ausführlicher zu tun haben. Bei jeder Auffassung kann das geistige Wesen des Menschen zum Problem werden, das zu einem übersinnlichen Hintergrund führt. So kann sich auch mit dem Apriorismus der Gottesglaube organisch, als letzte Voraussetzung, verbinden. Im Intuitionismus ist die Verbindung der sittlichen Ideen und des Übersinnlichen unmittelbar; im Apriorismus ist sie durch die Vernunft als apriorische Funktion vermittelt.

In jedem Falle aber, selbst wenn das Übersinnliche nicht organisch in die rationale Begründung des Sittlichen hineingehört, so ist dieselbe doch einem analogischen Verhältnis Gottes zu den sittlichen Normen günstig, wie die allgemeine Einleitung zu ihr zeigte. Wenn das organische oder wirksame Verhältnis von der empirischen Unerklärlichkeit der Normen oder der Vernunft ausgeht und darin besteht, daß Gott als der wirksame Grund derselben angenommen wird, so geht das analogische Verhältnis davon aus, daß die Normen als bloße theoretische Urteile sich in Widerspruch zu den Intentionen des Willens setzen und so als eine fremde Autorität erscheinen können; die klassische Stellung des Autoritativen nimmt eben das Übersinnliche ein.

α) Seine ursprüngliche Gestalt. Diese aprioristische Moralpsychologie nun hat besonders bedeutsame Ausbildungen erfahren, die im Unterschied vom Intuitionismus sämtlich in der neueren Zeit liegen. Woher ihre Ausbildung zu erwarten ist, ist offenbar: von der genaueren Untersuchung der apriorischen Bedingungen der Erkenntnis, die sich im Begriff der Vernunft zusammenfassen. Die Kritik der Erkenntnis von Kant hatte zu der Annahme geführt, daß unser Erkennen nicht nur von dem empirisch gegebenen Inhalt abhänge; denn auf Grund dieses Inhaltes könne es nie zu schlechthin allgemeingültigen und notwendig geltenden Urteilen kommen, wie sie doch in der reinen

Mathematik und Naturwissenschaft gefällt würden. Daher habe unser Erkennen allgemeingültige, notwendige Kategorien zur apriorischen Bedingung. So war es zur Annahme einer reinen oder apriorischen Vernunft gekommen, deren Eigenschaften die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Geltung war. Dieser Apriorismus der Erkenntnislehre nun ist es, der für die Ethik die größte Bedeutung erlangt hat. Er hat einen Typus der ethischen Prinzipienlehre geschaffen, der wohl als einer der einflußreichsten des verflossenen Jahrhunderts bezeichnet werden darf.[1])

Der erste Grundstein zu dieser Ethik ist die Frage, ob es auch auf dem Gebiet des Willens und seiner Bestimmungsgründe allgemeingültige und notwendig geltende oder unbedingte Regeln gebe, d. i. objektive Gesetze gegenüber den subjektiv bedingten Regeln oder den Maximen. Diese Frage ist gewiß von jeder ernsthaften Begründung der sittlichen Normen zu stellen. Es handelt sich allerdings darum, ob es Normen gebe, die unabhängig von der individuellen Zuständlichkeit der einzelnen Subjekte, d. i. die für alle Subjekte gelten. Sonst verliert die Frage nach den sittlichen Normen jedes Interesse über den Rahmen des Einzeldaseins hinaus. Aber trotzdem ist in jener Fragestellung die Voreingenommenheit von seiten der Erkenntnistheorie nicht zu verkennen. Die Allgemeinheit und Unbedingtheit ist nämlich in einem Sinne gemeint, der die sittlichen Gesetze grundsätzlich von aller empirischen Begründung unabhängig machen möchte, oder der, wenn sich jenes Bestreben doch nicht durchführen läßt, in den sittlichen Normen eine schlechthin apriorische Vernunft wirksam sieht. Es läßt sich aber durchaus bestreiten, daß Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit nur apriorisch zu rechtfertigen wären. Diese Auffassung der beiden von den sittlichen Normen zu fordernden Eigenschaften ist die erkenntnistheoretische Voreingenommenheit des Kritizismus gegenüber dem ethischen Problem.

Es ist nun aber nicht nur der vom Apriorismus grundsätzlich an-

---

[1]) J. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 (v. Kirchmann'sche Philos. Bibl. Nr. 28); Kritik der praktischen Vernunft 1788 (Reklam); Metaphysik der Sitten (Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre und Metaph. Anfangsgründe d. Tugendlehre) 1797 (Kirchm. 29). H. Cohen, Kants Begründung der Ethik 1877. Messer, Kants Ethik 1904.

genommene apriorische Charakter der Normen, der an der empirischen Wirklichkeit als der Grundlage der Normen vorbeiführt, sondern auch das Gebiet, auf dem die Normen gesucht werden. Als solches wird nämlich nicht die dem Subjekt gegebene objektive Wirklichkeit der Erfahrung betrachtet, sondern das subjektive Gebiet der Bestimmungsgründe des Willens. Auf diesem konnten sich allerdings, so wie es empirisch gestaltet ist, keine allgemeingültigen und notwendigen Normen ergeben. Denn die Bestimmungsgründe des Willens liegen in den subjektiven Gefühlen und Affekten, denen die gesuchte Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit infolge ihres subjektiven Charakters abgeht. So war die ethische Fragestellung auf diesem Gebiete allerdings ins Apriorische gewiesen. Daß die apriorischen Gesetze aber auf diesem Gebiet gesucht wurden, legte die Bedeutung dieses Gebietes für die Ethik von selbst nahe. So entsteht aus der von der Erkenntniskritik voreingenommenen aprioristischen Fragestellung und aus ihrer Anwendung auf die Bestimmungsgründe des Willens der Ausgangspunkt der aprioristischen Ethik: die Frage nach allgemeingültigen und notwendigen, d. i. apriorischen Bestimmungsgründen des Willens.

Von dieser Fragestellung aus bildete sich dann mit strenger Folgerichtigkeit der ethische Apriorismus aus. Zunächst mußte sie alle Bestimmungsgründe, die von den Objekten oder Materien der Erfahrungswelt ausgehen, verurteilen. Denn alle diese wirken auf den Willen nicht in allgemeingültiger und unbedingter Weise, sondern in einer durch die Zuständlichkeit des Subjekts bestimmten Weise: sie wirken grundleglich auf die Empfänglichkeit oder das Begehrungsvermögen des Subjekts ein, bestimmen dieses zu Lust oder Unlust und bestimmen dadurch erst den Willen. „Alle materialen praktischen Prinzipien," „die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen," „sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit"; daher sind sie subjektiv, zufällig, bedingt und unfähig zu den gesuchten objektiven Gesetzen. So entwickelt sich der Apriorismus zunächst zu einer grundsätzlichen Gegnerschaft gegen allen Eudämonismus. Wenn irgendwo, so ist hier ein Hauptsitz dieser Gegnerschaft, wie wir weiterhin an der positiven Ausführung sehen werden.

Wenn nun alle von dem Inhalt der Erfahrungswelt ausgehenden Bestimmungsgründe des Willens, d. i. alle materialen Bestimmungsgründe überhaupt unfähig sind zur sittlichen Normenbildung, so bleibt nur noch ein Bestimmungsgrund übrig: die Form des Gesetzes. Jede Materie, die die Erfahrung vorhält, kann nur durch ihre besondere Beziehung zur Empfänglichkeit des Subjekts den Willen bestimmen und ist somit subjektiv bedingt; folglich bleibt nur die Form des Gesetzes übrig. „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.“[1])

Damit ist nun die erste positive Bestimmung des ethischen Apriorismus erreicht. Die Form des Gesetzes ist nach ihr der einzige sittliche Bestimmungsgrund. Hier hat ein Begriff seinen Ort, der mehrfach in der nachkantischen Ethik zu finden ist: der Begriff einer formalistischen Ethik im Unterschied von den Typen der materialen Ethik. Dieser ethische Formalismus stellt sich dem gesamten System der Endzwecklehren entgegen. Sie alle fallen unter das Gericht der materialen Ethik, die ohne Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit ist. Er will den sittlichen Maßstab nicht aus den Gegenständen und Zwecken des Handelns gewinnen, sondern aus der Form, der bloßen Gebotenheit der Handlungen. Sein Fundament ist die Vernunft und ihr Gebot, während sich die Endzwecklehre an die Gegenstände des Handelns hält. So ist von hier aus im besonderen der Kampf zwischen formalistischer und teleologischer Ethik entstanden.

Die bloße gesetzgebende Form der Maximen als der zureichende Bestimmungsgrund des Willens setzt aber eine andere „Beschaffenheit des Willens“ voraus. Sie ist nicht ein Gegenstand, der durch die Sinne wahrgenommen werden könnte oder dürfte, sondern sie kann lediglich durch die Vernunft vorgestellt werden. Wenn diese Vorstellung aber statt einer sinnenfälligen Erscheinung den Willen bestimmen soll, so muß der Wille unabhängig von dem Gesetz der Erscheinungen, d. i. aber von dem Gesetz der Kau-

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, Lehrsatz 1—3.

salität gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande. So weisen Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselweise aufeinander zurück. Diese Seite des ethischen Formalismus konnte offenbar eine wesentliche Stütze des Personalismus werden, für den sich noch weitere Stützen ergeben werden.

Offenbar aber kann nun der Formalismus nicht in seiner Inhaltlosigkeit beharren. So ist denn auch in der Form des Gesetzes ein ganzer Inhalt beschlossen. Wir brauchen uns nur der beiden Grundbestimmungen des Apriorischen oder Gesetzlichen zu entsinnen. Wenn es aber durch sie zu einem Materialprinzip kommt, so ist wohl zu beachten, daß dasselbe erst aus der Form hervorgeht. In den Endzwecklehren war das Materialprinzip von Anfang gegeben und dessen gesetzlicher, d. i. verpflichtender Charakter war ihr größtes Problem, an dem sie gerade scheiterten. Hier ist das Formalprinzip das Gegebene und das Materialprinzip dessen Konsequenz.

Die erste Bestimmung des Apriori oder des Gesetzes war nun seine Allgemeingültigkeit. Und aus dieser Bestimmung kann sich in der Tat ein Materialprinzip ergeben, nämlich dieses: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." So ergibt die reine Form einen bedeutenden Inhalt. Sie verweist an die menschliche Gesellschaft. Man könnte diesen Übergang als einen Abfall vom Apriorischen zum Empirischen bezeichnen, sofern er den Maßstab schließlich doch in einer rein empirischen Größe suche. Demgegenüber ist aber der Unterschied zu beachten, der zwischen einer bloß empirischen Allgemeinheit und der apriorischen Allgemeinheit besteht. Jene kann es nie zur absoluten Totalität, zur schlechthinigen Allheit bringen, die im Unendlichen liegt, sondern nur zu einer möglichst umfassenden Summe. Absolute Allheit und Allgemeingültigkeit ist nach der zugrunde liegenden Erkenntnistheorie eben Sache der apriorischen Vernunft. In diesem Sinn ist die Allheit als grundsätzliche Geltendmachung des Menschen als solchen im neueren Kantianismus wieder zum Maßstab des Sittlichen gemacht worden.[1]) Überhaupt aber liegt in dieser Be-

[1]) Cohen, o. c.

stimmung des Sittengesetzes einer der Gründe für die Verbindung der aprioristischen Ethik mit der universalistischen Endzwecklehre, die wir schon oben kennen lernten.

Bedeutsamer aber noch als diese erste Bestimmung des Gesetzes ist die zweite Bestimmung geworden, obschon diese dem Sittengesetz keinen Inhalt zubrachte, sondern den Formalismus bestärkte. Das zweite Merkmal des Apriorischen ist nämlich die Unbedingtheit seiner Geltung. Demnach gilt das Sittengesetz ohne jede Bedingung. Es gebietet nicht um eines Zweckes willen, sondern absolut, lediglich deshalb, weil es so sein soll. Es ist ein kategorischer Imperativ, nicht ein hypothetischer. Dieser kategorische Imperativ stellt sich auch in Gegensatz zu den Endzwecklehren. Die Endzwecklehren lassen, mindestens für die einzelnen Handlungen, nur einen hypothetischen Imperativ zu, sofern dieselben nur aus ihrer Beziehung auf den Endzweck Güte gewinnen können. Der Endzweck selbst scheint allerdings nicht bloß hypothetischen Charakter zu haben, sondern kategorischen; denn er gilt nicht wieder um eines anderen Zwecks willen, sondern er ist Endzweck und damit Selbstzweck. Aber trotzdem hat er nur eine entlehnte, hypothetische Geltung und Würde. Denn er gilt nur um seines Inhalts willen, d. i. weil sein Inhalt das höchste Gut unter allen Gütern darstellt. Die Geltung des kategorischen Imperativs aber ist nicht in irgend einer Materie begründet, sondern im Gesetz als solchen, d. i. in der transzendentalen Vernunft. So ist der kategorische Imperativ eine Eigentümlichkeit der aprioristischen Prinzipienlehre der Ethik.

Dieser Absolutismus, der sich mit dem Formalismus verbindet, ist das berühmteste Produkt des ethischen Apriorismus. Er hat den normativen Charakter des Sittlichen zu einer Geltung gebracht, die derselbe in keinem anderen System erreicht hat. Der Begriff der Pflicht und der Verpflichtung hat hier einen Hauptsitz im System der ethischen Prinzipienlehre. Damit aber hat der Apriorimus die Bedeutung, das entscheidende Wesen des Sittlichen zu nachdrücklichem Ausdruck gebracht zu haben. Sittlichkeit ist danach in erster Linie Gehorsam gegen eine unbedingte Autorität, ein Verzicht des Willens auf seine natürliche Bestimmtheit durch Lust und Unlust und Hingabe an den gebietenden Willen. Allein

die Achtung vor dem Gesetz ist der sittliche Beweggrund. An diesem Punkte hätte der Apriorismus zur tiefsten Erkenntnis des Sittlichen durchdringen können. Die völlige Hingabe des Willens an einen unbedingten Imperativ ist die Beschaffenheit des Willens, die mit der Religion nach dem ethischen Religionsbegriff der Offenbarungsreligion eins und dasselbe ist, wie wir später sehen werden. Aber diese Erkenntnis lag doch nicht nahe, sofern der Imperativ des Sittlichen an der Vernunft seine ausreichende Stütze fand. Freilich wäre das insofern kein entscheidendes Hindernis gewesen, als das Übersinnliche nicht schon in der Norm erfaßt werden soll, sondern vielmehr durch das dem unbedingten Sollen der Norm entsprechende Willensverhalten der Hingabe und des Gehorsams. Aber es steht eben auch in dieser Beziehung ein Hindernis im Wege.

Das Ideal des Willensverhaltens wird nämlich nicht als restlose und ganze Hingegebenheit des Willens an den unbedingten Bestimmungsgrund oder als gänzliche Bestimmtheit des Willens durch den kategorischen Imperativ verstanden. Die aprioristische Ethik geht nicht so weit, eine Willensbeschaffenheit zu verlangen, in der alle sinnliche Bestimmtheit und Lust ausgetilgt und durch die Lust am Gesetz des Herrn ersetzt wäre. Dieses Ideal lag ihr nicht nahe, weil sie die sinnliche Bestimmtheit als einen neben der Vernunft gleichberechtigten Bestandteil des menschlichen Wesens auffaßte. Sie fordert nicht, daß der begehrende Wille in den mit gleicher Lust und Willigkeit gehorchenden verwandelt würde; denn der begehrende Wille hat nach ihr sein gutes Recht neben der Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ. Dieses Recht des begehrenden Willens neben dem kategorischen Imperativ ist in der ganzen Anlage der aprioristischen Ethik wohl begründet, sofern der Imperativ auch innerhalb des Subjekts und damit neben der Sinnlichkeit liegen soll. Es verhält sich hier nicht so, daß die Norm eine dem Subjekt überlegene Autorität wäre, die den ganzen Willen des Subjekts in Anspruch nehmen und so die Begehrlichkeit grundsätzlich verneinen und in ihr Gegenteil, die Willenshingabe, verwandeln könnte, sondern die Begehrlichkeit tritt hier neben das Organ der sittlichen Norm. Sie hat dieselben Rechte auf Existenz wie dieses: beide sind gleichgeordnete Teile

des menschlichen Wesens. So wird das Ideal des sittlichen Willens durch die autonomistische oder psychologische Begründung der Norm wesentlich herabgedrückt.

Infolge dieser Begründung der sittlichen Norm aus einem Teile des menschlichen Wesens kann die aprioristische Ethik also nicht die ganze Hingabe des Willens verlangen, die die sinnliche Lust durch Lust am Gebot und willigen Gehorsam ersetzte, sondern nur einen Gehorsam, der sich gegen die bestehende Sinnlichkeit durchsetzte. Das Ideal ist die Erfüllung der Pflicht im Gegensatz zur Lust, aus reiner Achtung fürs Gesetz. Ja dieser Gegensatz zur Lust konnte als Prüfstein für die Reinheit des pflichtmäßigen Gehorsams besonderen Wert empfangen. Das ist der bekannte Rigorismus der aprioristischen Ethik. Derselbe ist anzuerkennen, sofern er die Sittlichkeit in Gegensatz stellt zu den Neigungen der Selbstliebe; er bedeutet aber insofern einen Mangel, als er einen Gehorsam ohne die Beteiligung des innersten Willens als die Vollkommenheit hinstellt. Der Gehorsam der Kantischen Ethik ist nicht die Bestimmtheit des Willens durch neue Affekte, nämlich die des Gesetzes, sondern er ist durch die Achtung fürs Gesetz dem Willen abgenötigt, er ist keine innerlich willige Sittlichkeit, sondern eine erzwungene, keine Sittlichkeit des Willens selbst, der mit eigenem Affekt dem Gesetz entgegenkäme, sondern Gesetzeswerk. Die vollkommene Sittlichkeit ist offenbar nur die, die mit „spontanem Affekt zum Gesetz", wie die Reformatoren sagen, vom innersten Willen ausgeht.

Wenn sich somit der Gottesglaube an den kategorischen Imperativ als an ein Diktamen der Vernunft selbst, das dann vollends neben der Sinnlichkeit zu stehen kommt, nicht anschließen konnte, so konnte er sich gerade an die Dualität im menschlichen Wesen anschließen, die im sittlichen Verhalten ungeeint einander gegenübersteht. Gott ist die Größe, die der Sittlichkeit die Glückseligkeit gibt, deren sie würdig ist, die also die Vernunft mit der Sinnlichkeit verbindet. Denn die Glückseligkeit wird nach Maßgabe des sinnlichen Teiles des Menschen verstanden. Auch darin zeigt sich der Mangel der aprioristischen Ethik. Sie kann infolge ihrer anthropologischen Anlage die Glückseligkeit nicht ethisch verstehen, d. i. als die Lust, die der sittlich vollkommene

Wille am Gesetz empfindet. Von einer solchen ethischen Neugestaltung des Glückseligkeitsbegriffs weiß sie nichts, sondern sie kann in dieser Beziehung nur der Sinnlichkeit Folge geben.

β) Der erkenntnistheoretisch verwandte ethische Apriorismus oder der ethische Idealismus. Dieser ethische Apriorismus sollte aber noch größere Bedeutung gewinnen als die einer Begründung der sittlichen Normen; die Erkenntnis und Gewißheit der Wirklichkeit selbst sollte durch ihn neu begründet werden. Der Kritizismus hatte dieselbe angefochten und eine Kluft zwischen Objekt und Subjekt gebildet. Diese Kluft konnte nun als in der einen Weise dadurch überbrückt werden, daß die eine Seite auf die andere und zwar das Objekt auf das Subjekt zurückgeführt wurde, was natürlich nicht im Rahmen des empirischen Bewußtseins, sondern nur in dem eines ursprünglichen, transzendentalen möglich war. Dann war ein ursprüngliches Subjekt oder Ich anzunehmen, das im Zusammenhang mit sich — da außer ihm zunächst nichts ist — die Objektivität gesetzt habe. Und zwar lag es nahe, den Grund und die Art dieser Objektsetzung so zu verstehen, daß das Subjekt eine unendliche Aktivität war und zur Verwirklichung ihrer selbst einer Schranke bedurfte, an der sie sich breche und ihr Material gewinne. Diese ursprüngliche Aktivität und Ichheit ist der Kern der empirischen Iche. Sie gibt sich ihnen zu empfinden durch das Gefühl unbedingter Verpflichtung, das ein unbedingtes Sollen oder einen Hinweis auf unbedingte Aktivität bedeutet. Ich fühle mich verpflichtet zum Handeln und Wirken. Und dieses Gefühl ist es, das mich der Wirklichkeit als des Materials meiner Betätigung vergewissert. Allein durch das sittliche Grundgefühl kann ich mich gegenüber dem Kritizismus der Wirklichkeit vergewissern. Das ist die Denkweise des ethischen Idealismus.

Durch diese Vertiefung des ethischen Apriorismus zur Grundlage der Erkenntnistheorie und Weltanschauung erfuhr aber die aprioristische Ethik selbst eine erhebliche Vertiefung.[1])

[1]) J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre 1798 (Grundlage des Naturrechts nach den Prinz. d. Wissenschaftslehre 1796), „Appellation an das Publikum“ (besonders zu empfehlen) und „Gerichtliche Verantwortung“ gegen die Anklage des Atheismus 1799.

Zunächst bekam der kategorische Imperativ eine noch höhere Würde. Er ist hier nicht nur das Produkt der Vernunft nach Art der anderen, rein erkenntnismäßigen Formen und Kategorieen, sondern er ist die unmittelbare Wirkung der transzendentalen Subjektivität, die dem ganzen Prozeß der Wirklichkeit zugrunde liegt, die unmittelbare Konsequenz oder Ausprägung des Absoluten im Bewußtsein. Er wird hier über den Rahmen des Bewußtseins hinausgerückt und über das Subjekt gestellt, wie es mit der Vernunft nicht möglich war. Daher wird er hier auch von unmittelbarer Bedeutung für den Gottesglauben und -begriff. Dem subjektiven oder ethischen Idealismus ist Gott nicht erst auf dem Umweg der Glückseligkeit gewiß und deutlich, sondern unmittelbar vom unbedingten Sollen aus, d. i. auf rein ethischem Wege. Jene unbedingte Verpflichtung des persönlichen Seins in seinem Innersten ist ihm zugleich die Religion. Damit versteht er die Religion in der vollkommensten und tiefsten Weise. Religion ist ihm grundleglich nicht das Bekenntnis zu einem Urheber der Welt, der von der Welt aus erst zu erschließen wäre und der als ein kosmisches Gebilde aufzufassen wäre. Diese Auffassung weiß nach dem Urteil des subjektiven Idealismus in Wirklichkeit nichts von Gott. Sie macht die Welt zum Fundament des Schlusses und zum ersten Gewissen, um Gott erst eine abgeleitete Stellung zu geben. Demgegenüber sagt der subjektive Idealismus: die Welt ist zunächst das Ungewisseste, das es gibt; und jene schlechthinige Verpflichtung und Gebundenheit ist vielmehr die Grundlage aller Gewißheit. Dann aber ist Gott das erste Gewisse. Und zwar ist Gott der Bestimmungsgrund zu jener schlechthinigen Verpflichtung, der die Person in ihrem Innersten an sich bindet und ihr als Material ihrer Betätigung die Welt gegeben hat. Gott ist mit einem Wort die sittliche Ordnung der Wirklichkeit, die in der unbedingten Verpflichtung des Subjekts und der Bestimmung der Welt zum Material der Betätigung besteht und die so das Subjekt mit seinem persönlichen Sein und mit seiner Gewißheit um die Wirklichkeit sowie mit seiner Betätigung an ihr trägt. So ist Gott der Inbegriff und der Träger der Sittlichkeit.

Auf diesem Wege führt der Apriorismus zu einer Auffassung der Sittlichkeit, die unüberbietbar ist. Die Grundlage der-

selben ist danach das religiöse Grundverhalten, in dem sich der Mensch frei von allen eigenen Bestimmungsgründen, von Lust und Selbstliebe, ganz als das Werkzeug des gebietenden, unbedingten Willens weiß. Es kann keinen schärferen Gegner des Eudämonismus geben als den ethischen Idealismus. Das sittliche Grundverhalten oder die Religion ist ihm der Tod aller Selbstliebe und Lustbestimmtheit. Deshalb kämpft er besonders gegen eine eudämonistische Verderbung der Religion, wie wir sie im transzendenten Eudämonismus und auch in der transzendenten Endzwecklehre des Dualismus kennen lernten. Ja wo Gott überhaupt in erster Linie als Substanz gefaßt werde, da komme immer der Eudämonismus hinzu, der von dieser Substanz wie von allen anderen, empirischen Substanzen seine selbstischen Affekte gewinne und seine Lust suche. Wer noch irgend etwas von Selbstliebe habe, der wisse nicht, was Gott sei. Und diese Ertötung des Eudämonismus und Egoismus im Menschen wird in der ethischen Pflichtenlehre streng durchgeführt. Pflichten gegen das eigene Ich werden geleugnet, wenigstens unmittelbare Pflichten gegen dasselbe. Unmittelbare Pflichten gebe es nur gegen die anderen, die Nächsten. So kommt ein selbstloser Nächstendienst in Kraft der unbedingten Verpflichtung zustande. Das Subjekt soll danach nichts anderes sein als das Werkzeug des unbedingten Bestimmungsgrundes zum Dienst an den Nächsten, das also alles um Gottes willen und dem Nächsten zu Nutz tut. Das eigene Ich kann nur mittelbar Gegenstand der Verpflichtung sein, sofern es nämlich jenes Organ ist.

Der Gegensatz von Subjekt und Objekt konnte aber auch noch andere Lösungsversuche herbeiführen als den ethischen Idealismus. Neben diesem als dem subjektiven Idealismus, der die Lösung vom Subjekt aus suchte, bestand die Möglichkeit eines absoluten Idealismus, der die Lösung in einer Indifferenz oder Identität von Subjekt und Objekt, d. i. im Absoluten suchte. Und wenn diese beiden Idealismen gemeinsam die Lösung im Überempirischen suchten und so transzendentale Idealismen waren, so bestand daneben die Möglichkeit einer empirischen Lösung, sofern auf die analytische Zurückführung der einen auf die andere Seite oder beider auf ein Drittes, die nur im Überempirischen, im transzendentalen Bewußtsein zu finden war, verzichtet werden konnte,

um statt dessen einfach die eine Seite nach der andern zu deuten: die Objekte nach dem eigenen Leben oder Willen, so daß der empirische Idealismus, sei es als Vitalismus, sei es als Voluntarismus entsteht.[1]) Wenn wir aber in der materialen Ethik eine Ethik des absoluten und des empirischen Idealismus kennen lernten, so ist hier auf diese beiden zu verweisen als auf Folgen des Apriorismus. Allerdings haben sie mit dem besonderen Apriorismus der Ethik nichts zu tun; sie sind nur Folgen der aprioristischen Erkenntnistheorie. Die einzige Folge des ethischen Apriorismus ist der subjektive Idealismus. Dieser hat die Bedeutung, das von der aprioristischen Erkenntniskritik gestellte Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt durch den praktisch oder ethisch angewandten Apriorismus zu lösen. Insofern wurzelt die Ethik des subjektiven Idealismus doppelt im Apriorismus. Immerhin aber wird auch die Ethik des absoluten und des empirischen Idealismus als ein Stück vorliegender Typenlehre zu nennen sein, welches mit der aprioristischen Ethik zusammenhängt. Es ist die ganze Ethik des bedeutsamen deutschen Idealismus, auf die im Anschluß an die aprioristische Ethik hinzuweisen ist.

γ) Seine Nachwirkung und Kombination. Wenn der ethische Idealismus nun auch die bedeutendste und genuinste Ausführung der aprioristischen Ethik ist, so hat die aprioristische Ethik doch auch in der Ethik der Epigonen gewirkt. Die Idee eines unbedingten Sollens, das der Vernunft ursprünglich mitgegeben sei, findet sich bei den verschiedensten Auffassungen. Der Grund desselben wird aber selten so deutlich wie durch den Apriorismus des Kritizismus und des transzendentalen Idealismus. Man kann sich oft des Eindrucks nicht erwehren, daß das unbedingte Sollen mehr behauptet als verstanden werde, daß es eine im letzten Grunde nicht erklärliche und deshalb vielfach auch unwirksame Ehrenstellung einnehme. Man könnte im Blick darauf von einem Dogma oder Geheimnis des Absolutismus reden. Ja es kann dann auf seinen geheimnisvollen Charakter besonderes Gewicht gelegt werden. Der Imperativ dürfe nicht gefragt werden: warum? Er verweigere die Antwort und verschwinde bei wiederholter Frage. So habe der Formalismus die Bedeutung, den Menschen über alle Zwecke, die ihm die Erfahrung stellt, zu erheben und seinem

[1]) Vgl. oben S. 109, 125, 132f.

Handeln einen idealen Grund zu geben. Er erzeuge über der Realkultur eine Idealkultur, die im Dienste einer überempirischen, sittlichen Bestimmung des Menschen handle, über den Gütern Ideale, über den Endzwecklehren einen ethischen Idealismus.[1]) Dieser Formalismus kann dann gar aus einem autonomen der Vernunft in den heteronomen des göttlichen Willens umschlagen, den wir nachher kennen lernen werden.

Die aprioristische Prinzipienlehre konnte nun aber auch in die Güterlehre herüberwirken. Die subjektivistische Güterlehre, der Eudämonismus, kann allerdings, wie wir sahen, für den Apriorismus nicht in Betracht kommen, und also nur die transsubjektive Güterlehre. Welcher Gruppe aus dieser aber der Apriorismus am nächsten stehen mußte, ist offenbar. Dem Universalismus steht er offenbar weniger nahe als der individuellen Güterlehre. Denn die Gesamtheit und Gemeinschaft liegt nicht so unmittelbar und wesentlich in seinem Gesichtskreis wie das vernünftige Einzelwesen. Die individuelle transsubjektive Güterlehre hat der Apriorismus aufs wirksamste beeinflußt. In dieser aber war es auch ein bestimmter Typus. Der positive Perfektionismus, der die Vollkommenheit des menschlichen Wesens an sich forderte, konnte vom Apriorismus ebensowenig beeinflußt werden, wie der Individualismus; der Apriorismus hat vielmehr offenbar die Bedeutung, daß er im menschlichen Wesen eine Scheidung bewirkt zwischen der empirischen Bestimmtheit und dem apriorischen Bestande. Dem sinnlich bestimmten Wesen des Menschen stellt er eine absolute Vernunft als das ursprüngliche, innere Wesen gegenüber.

Damit ist die Situation gegeben, in der wir den Personalismus wurzeln sahen. Der Apriorismus weist nach, daß der Mensch mehr ist als Sinnenwesen, nämlich ein vernünftiges Ich,

[1]) G. Class, Ideale und Güter, Untersuch. z. Ethik 1886. — Vgl. überhaupt hierzu: Krug, System der praktischen philosophischen Aretologie 1818. J. W. Schmid, Christl. Moral, wissenschaftl. bearb. I 1797; K. C. E. Schmid, Versuch einer Moralphilosophie 1790, 4. Aufl. 1802 f. 2 Bde.; J. E. C. Schmidt, Lehrb. d. Sittenlehre 1799; Tieftrunk, Philos. Untersuchungen üb. d. Tugendlehre z. Erläut. u. Beurt. der metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre v. H. Prof. Kant 1798, 1805. Kitz, Sein und Sollen 1864. — Dazu die Neukantianer, oben S. 67 und Idealisten oben S. 57, 114. Vgl. noch Renouvier, La science de la morale 1869. E. Boutroux, Questions de morale 1896.

das durch keine Zusammensetzung sinnlicher Bestandteile zustande kommen kann, sondern a priori da sein muß. Wo er in der bekannten Apostrophe an die Pflicht fragt: welches ist der deiner würdige Ursprung, lautet die Antwort: „Es kann nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst als einen Teil der Sinnenwelt erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“[1]) In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wird aber vollends der kategorische Imperativ auf die Persönlichkeit begründet. Ein unbedingtes Gebot habe eine schlechthin in sich selbst wertvolle Größe, einen unbedingten Zweck, zur Voraussetzung. Und dies könne nur der Mensch als Zweck an sich gegenüber den Sachen als bloßen Mitteln sein. Daher lautete die zweite Formel des Sittengesetzes: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.[2]) Auf diesem Wege hat der Apriorismus dem Personalismus wesentlich zur Ausbildung verholfen, insbesondere auch dem religiösen Personalismus, der den Menschen als übersinnlich bestimmtes Wesen über seine Naturseite erhebt. Diese Auffassung liegt schon vollständig im Apriorismus vor.

Wenn nun auch der Personalismus dem Apriorismus am nächsten steht, so kann doch auch der Universalismus von ihm beeinflußt werden. Allerdings besteht in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen dem altruistischen oder persönlichen Universalismus und dem sachlichen der Eudämonie oder der Vollkommenheit. Der letztere kann vom Apriorismus nichts erwarten, wohl aber der erstere. Und zwar führt zunächst schon die erste Bestimmung des Apriorischen unmittelbar auf die Gesamtheit der Menschen: die Allgemeingültigkeit alles Apriorischen machte die Gesamtheit und Gemeinschaft der Menschen zum sittlichen Maß-

[1]) Kant, Kritik der prakt. Vernunft (Reklam) S. 105.

[2]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 2. Abschn. (Philos. Bibl. Bd. 41, S. 53).

stab. So ergab sich dem Apriorismus unmittelbar jenes universalistische Sittengesetz. Und von diesem führen die Verbindungslinien zum humanitären Universalismus. Die zweite Bestimmung des Apriorischen wirkt mittelbar in den Universalismus herüber. Sie führte zu dem Gedanken der Einheit aller Individuen in der schlechthinigen Verpflichtung, der die Pflichttätigkeit des Einzelnen auf die Gesamtheit als auf seinen einzigen unmittelbaren Gegenstand richtete, wie uns die Ethik des subjektiven transzendentalen Idealismus zeigte. Dazu kommt aber der personalistische Gedanke selbst, sowie seine Synthese mit der universalistischen Formel: der Gedanke eines Reiches von Personen unter denselben Gesetzen. Dieser Gedanke hat dann vollends den humanitären sowohl wie den religiösen Universalismus befruchtet. Der letztere ist, wie wir sahen, wesentlich abhängig von dem Personalismus, der den Menschen über seine Naturbestimmtheit ins Übersinnliche erhebt.

Damit ist die Bedeutung des Apriorismus erschöpft. Wenn wir sie überschauen, so treten die Gedanken des Autonomismus, des Formalismus gegen die teleologische Ethik, der universalistischen Grundformel, des Absolutismus, des Gegensatzes von Formalismus und Absolutismus gegen den Eudämonismus, insbesondere des Rigorismus, des tiefen Verständnisses der Religion durch den Absolutismus und des Personalismus sonderlich heraus. Durch diese Gedanken hat der Apriorismus die nach ihm kommende Ethik hervorragend beeinflußt und manche Ethiker von größeren Verirrungen, wie sie der Eudämonismus und der naturale, positive Perfektionismus samt ihren Maximationen, sowie der Pessimismus darstellen, abgehalten.

Wenn wir nun nach der Kritik des ethischen Apriorismus [1]) fragen, so liegt dieselbe zunächst schon darin, daß er für die Ableitung der Normen über den Bestimmungsgründen des Willens gänzlich die transsubjektive Wirklichkeit als Quellgebiet übersieht und daß er infolgedessen über die empirische Wirklichkeit hinweg sogleich zur transzendentalen Vernunft greift. Wir werden sehen, daß die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung durchaus imstande ist, die Grundlage für allgemeine und

[1]) Vgl. Stange, Einl. in die Ethik I, S. 81—194.

und unbedingte Normen abzugeben. Wenn der Apriorismus aber für die transsubjektive Wirklichkeit sogleich seine Vernunft vorschiebt, so fragt es sich, ob sein Vernunftbegriff haltbar ist. Es ist durchaus nicht zugestanden, daß Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit aus der Erfahrung unerklärbar seien. Ja diese Kritik des Vernunftbegriffs kann noch weiter gehen. Sie kann die reine Apriorität der Vernunft überhaupt anfechten und auf die empirische Bedingtheit der Vernunft nachdrücklich hinweisen. Das ist die erste grundsätzliche Kritik des ethischen Apriorismus, die neben die andere tritt, daß der Apriorismus die transsubjektive Wirklichkeit übersehen lasse.

Eine grundsätzliche Kritik kann aber bestehen bleiben, wenn auch zugegeben werden muß, daß es Vernunft im theoretischen Sinn, als die Einheit des Bewußtseins, die allem Stoff zur Aufnahme dient, gebe. Dann nämlich läßt es sich immer noch bestreiten, daß diese apriorische Vernunft auch praktisch werde. Die Vernunft dient nämlich nach Maßgabe des Materials, auf Grund dessen wir von ihr reden, nur der Aufnahme des Bewußtseinsinhaltes und in keiner Weise dem praktischen Verhalten. Sie ist rezeptiv, tritt aber nicht aktiv hervor, wie es in der praktischen Normengebung der Fall wäre. Sie ist unselbständig und unlöslich von dem Inhalt, der ihr gegeben ist; es gibt keine Vernunft, d. i. kein Selbstbewußtsein und keine Bewußtseinseinheit, die von ihrem Inhalt löslich wäre; hier aber tritt sie für sich hervor, unabhängig von jedem Stoff oder Inhalt. Dieser ihr selbständiger, spontaner und aktiver Charakter widerspricht völlig ihrem unselbständigen und rezeptiven Charakter, den sie in der Sphäre hat, in der ihre Entstehung liegt, in der Sphäre des Erkennens. Die Vernunft hat eben um ihres erkenntnismäßigen Charakters willen nichts mit dem praktischen Verhalten zu tun. Der Fehler Kants liegt in der Übertragung des erkenntnistheoretischen Apriorismus auf das Gebiet des praktischen Verhaltens.

Die wirksamste Kritik des ethischen Apriorismus ist aber die, daß die Normen wirklich und ohne Künstelei aus der Erfahrungswelt erklärt werden können. Wenn sich die sittlichen Normen mit rein empirischen Mitteln erklären lassen, so darf der Apriorismus als überwunden gelten. Denn es ist ein tautologischer Grundsatz

der Wissenschaft als solcher, daß eine überempirische Erklärung erst dann einsetzen darf, wenn die empirische Erklärung versagt. Daß der Apriorismus aber der Wissenschaft als Annahme überempirischer und unerklärbarer Voraussetzungen unbequem ist, sahen wir schon oben, wo auf die Berührung des Apriorismus mit dem Gottesglauben hingewiesen wurde. Das beweist aber auch im besonderen die Geschichte der Ethik nach dem Apriorismus. Sie hat den letzteren nicht wirklich zur Herrschaft gebracht; vielmehr blieb er nicht mit Unrecht vielfach unverstanden. Diese Unbrauchbarkeit des Apriorismus trägt dann auch einen Teil der Schuld, daß die Ethik nach ihm auf die handgreiflichen Inhalte der Erfahrungswelt, auf universelle Wohlfahrt und Vollkommenheit, verfiel und sie zu Endzwecken machte. Sie wollte an Stelle des aprioristischen Formalismus und Absolutismus, der hoch vom Wesen des Sittlichen redete, ohne doch Inhalt angeben zu können, greifbare Materien haben. Diese Endzwecklehren vertreten das Recht der vom Apriorismus ignorierten Erfahrungswelt gegen die apriorische Vernunft.

b) Der emotionale Nativismus oder die nativistische Tugendlehre.

Die sittlichen Forderungen können nun aber nicht nur im Intellekt des Menschen und so als theoretische Normen und Urteile ursprünglich gegeben sein, sondern auch in ursprünglichen Willensantrieben oder in Gefühlen. Neben der rationalen Begründung des Sittlichen ist eine emotionale möglich, neben der Vernunftethik eine Triebethik. Und zwar handelt es sich hier um ursprüngliche Emotionen, um einen aprioristischen Emotionalismus. Man glaubte den Nativismus auf emotionalem Wege retten zu können. Insofern stellt der Emotionalismus eine dritte Phase des Nativismus dar. Dessen erste Phase war der Intuitionismus mit seiner übersinnlichen Wahrheitserkenntnis oder seinen angeborenen Ideen, die zweite war der Apriorismus mit seiner reinen Vernunft, die dritte ist der Emotionalismus, der sich auf den Mängeln der anderen erbaut, indem er wahrhaft psychologisch zu verfahren vorgibt.

Dieser Emotionalismus nun verändert die Art der sittlichen Forderungen offenbar grundsätzlich. Wenn das Gesetz im rationalen Nativismus eine theoretische Norm war, so wird

es hier zu einem Willensantriebe. Aus dem Gesetz, das sich als Norm gegen die natürlichen Willenstriebe richtete, wird selbst ein Willenstrieb. Dadurch kommt das analoge Verhältnis, das die Einleitung der formalen Ethik zwischen den Normen und Trieben oder wirksamen Beweggründen feststellte, zu seinem deutlichsten Ausdruck. Das Gesetz wird zum eigenen Wollen des Menschen. Damit hört die Autoritätsstellung der Normen gegenüber dem Willen auf. Aus dem Gebieter ist der eigene Wille geworden. Infolgedessen ist auch die Verbindung der Normen mit dem Unsichtbaren erschwert. Der Emotionalismus ist dem Gottesglauben nicht in dem Maße günstig wie der rationale Nativismus. Auch in dieser Hinsicht besteht eine Abstufung zwischen Intuitionismus, Apriorismus und Emotionalismus. Der erste ist dem Gottesglauben günstiger als der zweite und dieser als der dritte.

Wenn nun aber die Normen in eigenen Willensantrieben liegen sollen, so fragt es sich, wie ihr normativer Charakter bestehen bleiben könne. Das ist offenbar nur so möglich, daß sich die Willensrichtungen, die die Grundlage der Normen sind, in Gegensatz befinden zur natürlichen Willensrichtung. Der Antagonismus der Normen zum Willen kann nicht hinfallen, wenn nicht die Normen als Normen hinfallen sollen. Daher muß hier ein Antagonismus zwischen der normativen und der natürlichen Willensrichtung angenommen werden. Der Emotionalismus kann sich als Begründung sittlicher Normen nur durch den Widerstreit der guten Willensneigungen zu den natürlichen halten. Dadurch erfährt freilich der Antagonismus der Normen zum Willen eine eigentümliche Änderung. Wenn er im rationalen Nativismus zwischen Vernunft und Wille gesehen wurde, so wird er hier zwischen Wille und Wille gesehen.

Dadurch wird seine Unbegreiflichkeit noch größer. Es war schon schwer zu verstehen, wie im Menschen eine ursprüngliche Vernunftrichtung wohnen sollte, die sich gegen seinen Willen richtete. Schwerer verständlich aber ist es noch, wie der Mensch zwei entgegengesetzte Willensneigungen haben könne. Dieser Antagonismus zerreißt das menschliche Wesen, das doch eine Einheit ist, in feindliche Seiten. Er ist nicht besser als die Anthropologie des kosmologischen Dualismus, die im Menschen zwei entgegen-

gesetzte Substanzen sieht, die materielle und die spirituelle. Dieser Dualismus und Antagonismus wird von jeder empirischen Psychologie verworfen. Um so mehr müßte der voluntaristische Dualismus und Antagonismus verworfen werden. Der Mensch kann nicht zwei ursprüngliche Triebe haben, die sich in ihrer Konsequenz aufheben. Es ist hier mit Recht von einem psychologischen „Zweikammersystem“ [1]) geredet worden. Der Wille sei statt dessen von Natur nur selbstsüchtig und an diesem „kreatürlichen Willen gleite das Sittliche ab, wie das Wasser am harten Stein“. „Der Intellekt wie der Wille bringe für das Sittliche nicht die mindeste Empfänglichkeit mit.“ [2]) Gegen den Sirenengesang von der Selbstherrlichkeit des Individuums, den der Autonomismus anstimme, müsse eine kräftige autoritative Gesetzeslehre aufgestellt werden.

Andererseits hat die psychologische Schwierigkeit des Antagonismus aber auch ihre Kehrseite. Wenn die sittlichen Willensneigungen ein psychologisches Rätsel sind, so steigen die Aussichten des übersinnlichen Hintergrundes. Sie können scheinbar begreiflich gemacht werden, indem sie als von Gott eingepflanzte Neigungen betrachtet werden. Und so erschließt sich hier eine neue Wendung des Emotionalismus.

Es fragt sich nun aber, welches die ursprünglichen Willensneigungen sind, auf die sich die sittlichen Forderungen gründen. Dafür kann uns der Antagonismus des Gesetzes und des Willens zum Leitfaden dienen. Es wird sich um Triebe handeln, die der natürlichen Willensrichtung entgegenlaufen. Wenn die natürliche Willensrichtung eudämonischer Art ist, dann würde also nach Trieben zu fragen sein, die statt subjektiv, durch die Lust, transsubjektiv bestimmt wären, wie es z. B. ein Streben nach Vollkommenheit statt nach bloßer Lust, sowie nach anderen transsubjektiven Zielen wäre. Es würde sich um die sogenannten guten Triebe des Menschen handeln. Diese würden dem natürlichen selbstischen Willen zum Gesetz werden. Das ergäbe eine Ethik auf dem Grunde des Dogmas von den guten Trieben der menschlichen Natur. Nach dieser sollen wir gut handeln, weil unserer Natur gute Triebe eingepflanzt sind.

[1]) R. v. Ihering, Der Zweck im Recht II 102ff., 156f.
[2]) a. a. O. 114f.

1. Dieser emotionale Nativismus ist aber weniger in seiner eben dargestellten allgemeinen Form als in einer besonderen Form ausgebildet worden. Man hat das Sittliche auf bestimmte gute Triebe begründet. Welches diese Triebe sind, ergibt sich leicht in Anbetracht des wirklichen Trieblebens und der Gesamtheit seiner Gegenstände. Neben den selbstischen Trieben gibt es eine ganze Reihe von Trieben, die auf die Mitmenschen gehen: ein ursprüngliches Wohlwollen, Gattungsgefühle und andere soziale Gefühle, Trieb zur Mitempfindung, wie insbesondere Mitleid, und nicht zuletzt die Liebe der besonders miteinander verbundenen Menschen. Diese Tatsachen des Trieblebens, die wir hier noch ungeordnet, ohne System, aufzählen, konnten die Grundlage werden für die Behauptung angeborener Triebe zu den anderen. Dadurch tritt dem natürlichen Egoismus ein Altruismus gegenüber. Wenn dem Eudämonismus das allgemeine Dogma von guten Trieben gegenübertrat, so wird dieses Dogma gegenüber dem Egoismus zum Altruismus. In dieser besonderen konkreten Ausführung ist der nativistische Emotionalismus vornehmlich bekannt geworden.

Diese Ausführung des emotionalen Nativismus hat offenbar auch ihre Beziehungen zur Endzwecklehre. Der rationale Nativismus hatte in seiner autonomistischen Ausführung wesentlich für die Endzwecklehre Bedeutung, die auf die Persönlichkeit des Menschen gerichtet war: der Apriorismus verband sich mit dem Personalismus. Der Emotionalismus aber hat, zumal als Altruismus, offenbar weniger für die individuelle Gruppe der transsubjektiven Endzwecklehre Bedeutung als für die universelle. Der Altruismus verbindet sich ebenso naturgemäß mit dem Universalismus wie der Apriorismus mit dem Personalismus. Daher stützt sich denn auch die universalistische Endzwecklehre zum großen Teil auf die altruistische Trieblehre. Eine geht in die andere über, wenn auch die grundlegende Verschiedenheit von Trieb und Endzweck bestehen bleibt, nach der jede für sich bleiben kann. Ja man kann sagen, daß sich beide ausschlössen. Wenn Triebe da sind, so bedarf es nicht der Aufstellung eines Endzwecks; und wenn eine Größe als Endzweck aufgestellt wird, so sind offenbar keine natürlichen Triebe vorhanden.

Wenn wir nun nach den ursprünglichen altruistischen Trieben

und Gefühlen fragen, so gibt es zunächst mehrere Triebe, die nur scheinbar als ursprüngliche gelten können. Das sind die altruistischen Gefühle, die irgendwie durch die empirische Gegebenheit der anderen bedingt sind; dahin gehören die Sympathie, die durch die bloße Erscheinung des anderen und deren Betrachtung entsteht, die Mitempfindungen, die die Empfindungen der anderen zum Gegenstand haben, die Gefühle der Dankbarkeit oder der Vergeltung, die das Handeln der anderen betreffen, das soziale Gefühl, das aus dem Zusammenleben entsteht und endlich der Altruismus, der aus der natürlichen Verbundenheit mit anderen Menschen entsteht. Alle diese Arten des Altruismus sind auch oft für einen ursprünglichen, apriorischen Altruismus angeführt worden; aber sie können sich als Beweisstücke eines solchen nicht wirklich halten, denn ihre empirische Bedingtheit ist zu offenkundig. Das werden wir in der empiristischen Moralpsychologie noch deutlicher erkennen. Hier, in der bewußtseinsimmanenten Moralpsychologie, kann es sich nur um einen rein ursprünglichen, apriorischen Altruismus handeln.

α) Wenn wir demgemäß nach rein apriorischem oder bewußtseinsimmanentem Altruismus fragen, so läßt sich ein solcher offenbar in mehrfacher Weise behaupten. Zuerst kann er von einer ursprünglichen Verbundenheit des Ichs mit den anderen aus behauptet werden. Diese ursprüngliche Verbundenheit kann aber wieder in doppelter Weise gedacht werden. aa) Erstens als eine überempirische, metaphysische, die vor dem Anfang des menschlichen Lebens liegt. Und hier hat der Gedanke seinen Ort, daß alle Menschen in einem metaphysischen Grunde der Wirklichkeit eins seien, der Gedanke von der Wesensidentität der Individuen. Diese Einheit führt dann notwendig zu ursprünglichen altruistischen Trieben im Menschen. Ja diese müßten demgemäß eigentlich sogar die egoistischen Interessen überwiegen; denn die Ichheit ist gegenüber dem metaphysischen Hintergrund nur Schein. Es ist in Wirklichkeit nur ein Ich, welches in den Einzelichen, nur ein Wille, der in den Einzelwillen zur Darstellung kommt. Dieser metaphysische Einheitsgedanke ist mehrfach zur Begründung eines ursprünglichen Altruismus verwandt worden.

Dieser metaphysisch begründete Altruismus konnte aber noch

eine besondere Form annehmen, die beachtenswert ist. Dieselbe ergibt sich daraus, daß die zeitlich-räumliche Wirklichkeit, die das Urich oder den Urwillen in die vielen Einzelnen zerteilt hat, leicht als mangelhaft, voller Negation und Leid betrachtet wird. Auf dem Boden dieses Pessimismus wird der Altruismus offenbar zu einem solchen des Mitleids werden. Im Mitleid setzen wir uns eins mit den anderen Ichen. Es hebt die Scheidewand, die für die Sinne den einen vom anderen trennt, auf und macht das Nichtich zum Ich. „Dieser Vorgang ist erstaunungswürdig, ja mysteriös. Er ist in Wahrheit das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt machen kann".[1]) „Dieses Mitleid ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten".[2]) Aus dieser Grundtugend werden dann alle anderen, die negative der Gerechtigkeit und die positive der Menschenliebe, abgeleitet. Wenn diese Moral des Mitleids aber auf dem Pessimismus beruht, so kann sie sich offenbar mit der Endzwecklehre, die aus dem Pessimismus hervorgegangen ist, zusammenschließen, d. i. mit dem Ideal der Selbstverneinung. Der Trieb des Mitleids kommt dann als die positive Vorstufe zu dem Endzweck der Selbstverneinung zu stehen. So ist es im Buddhismus wie bei Schopenhauer.

Was nun gegen diese Begründung des Sittlichen zu sagen ist, liegt auf der Hand. Erstens ist sie für ein empirisches, wissenschaftliches Denken wertlos, weil sie einen übersinnlichen Hintergrund voraussetzt. Wir fragen gerade nach einer empirisch begründeten Ethik. Nun ist allerdings der metaphysische Hintergrund auch nicht ohne Grund angenommen, wie wir im dritten Hauptteil sehen werden. Aber keine Metaphysik kann Wirklichkeitserkenntnis liefern, wie wir ebenda sehen werden. Was aber die pessimistische Ausführung dieses metaphysischen Altruismus angeht, so ist sie völlig unhaltbar, wie auch nur ein oberflächliches psychologisches Verständnis des Mitleids hätte zeigen können. Das

[1]) Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, Ges. Ww. v. Grisebach (b. Reklam) S. 590.

[2]) S. 594.

Mitleid wird sich uns erst in der empirisch bedingten Moralpsychologie ergeben und rein empirisch erklären.

bb) Das Ich kann nun aber nicht nur durch eine übersinnliche Wurzel mit den anderen verbunden sein, sondern es ist offenbar auch eine empirische Verbundenheit vorhanden. Das ist die der Gattung. Jeder Mensch wird als Exemplar, Erzeugnis und Glied der Gattung geboren. Er steht zu anderen Menschen im Verhältnis der Analogie und der wirksamen Abhängigkeit. Auf Grund davon könnte man von einem angeborenen Instinkt zum Allgemeinmenschlichen reden. Der Mensch sei nicht nur subjektiv bestimmte Ichheit, sondern Mensch mit anderen Menschen analogisch und wirksam verbunden. Wenn sich so aus dem Gattungscharakter ein Altruismus ergibt, so ist es auch denkbar, daß das Ich sich von Natur zu den anderen hingetrieben fühle, daß es sich nicht nur als Exemplar derselben Gattung mit den anderen verbunden wisse, sondern daß es in seinem eigenen Dasein die Notwendigkeit des Altruismus empfinde. Das ist der Geselligkeitstrieb, für den dann auf Tierarten verwiesen werden kann, die im Unterschied von anderen Arten und ohne den Zwang von Lebensinteressen und also offenbar aus bloßem Instinkt nur gesellschaftlich leben.

Auf diesen Gattungs- und Geselligkeitsinstinkten konnte man dann eine altruistische Ethik erbauen. Der Mensch müsse seinen Mitmenschen zugetan sein; das fordere seine Natur, sofern sie ihm neben den egoistischen Trieben altruistische mitgegeben habe. So argumentiert schon Hugo Grotius und nach ihm Cumberland.[1]) Im Gegensatz zu der Alleinherrschaft des Egoismus und zur Moral des wohlverstandenen Interesses wird von dieser Gruppe eine ursprüngliche Soziabilität behauptet.

Wenn wir nun nach dem Recht dieses ursprünglichen natürlichen Nativismus fragen, so wird man sowohl den sittlichen als auch den ursprünglichen Charakter dieser Gefühle anfechten können. Was zunächst die Geselligkeitsinstinkte betrifft, so gehen

[1]) H. Grotius, De iure belli ac pacis 1625; Baco v. Verulam, Novum organum 1620. Cumberland, De legibus naturae 1671. F. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty a. virtue 1725. System der Moralphilosophie (posthum), dtsch. v. Lessing 1756. Shaftesbury, Characteristics of men, manners, opinions, times, 1711, dtsch. 1776.

sie aus Bedürfnissen des eigenen Daseins hervor. Der Mensch will seinen Bewußtseinsinhalt in Sprache und Handeln zum Ausdruck bringen. Beiderlei Ausdruck ist aber in völliger Einsamkeit weniger sinnvoll als gegenüber einem anderen Bewußtsein. Dazu kommt aber noch, daß er zur Erfüllung seiner Existenzbedingungen der Hilfe der anderen bedarf, ja daß er einen Trieb hat, der zu einem anderen menschlichen Wesen hinführt und die Grundlage der Familieninstinkte ist. Jedenfalls muß die Soziabilität nicht als ein ursprünglicher, unableitbarer Trieb betrachtet werden, sondern sie ist empirisch erklärlich. Ihre Begründung im eigenen Dasein macht sie aber unbrauchbar zur Grundlage von Normen, die ein vom natürlichen unterschiedenes Verhalten fordern. Die Gattungsinstinkte wären eher dazu imstande. Sie scheinen wirklich transsubjektiver Art zu sein. Aber ihnen muß zunächst schon der ursprüngliche Charakter bestritten werden. Dem Einzelich ist nicht von Anfang an sein Gattungscharakter ins Bewußtsein geprägt. Es erwirbt sich das Bewußtsein um denselben. Es liegt hier also kein ursprünglicher, etwa von Gott eingepflanzter Trieb vor, sondern nur ein Ausdruck der gattungsmäßigen Zusammengehörigkeit, die in der Wirklichkeit vorliegt und vom Bewußtsein erfaßt wird. Daß aber diese Tatsache in normativer Beziehung auf das Verhalten des Menschen nicht weit reicht, dürfte offenbar sein.

β) Mit dem metaphysischen, dem gattungsmäßigen und sozialen Altruismus sind nun aber noch nicht die Möglichkeiten eines ursprünglichen, apriorischen Altruismus erschöpft. Es gibt vielmehr eine Zuwendung zu den anderen, die ebenso wie jene Arten des Altruismus unabhängig ist von der empirischen Gegebenheit des anderen, sei es von seiner wahrgenommenen Erscheinung oder seinen vermuteten Empfindungen, von seinem Verhalten zum Ich oder seiner Verbundenheit mit ihm. Diese Zuwendung würde also wie jene in die bewußtseinsimmanente Moralpsychologie gehören. Dennoch aber soll sie nicht durch eine metaphysische noch durch eine gattungsmäßige Einheit noch durch die Soziabilität des Individuums begründet sein.

Diese Zuwendung ist das Wohlwollen. Dieses ist von äußeren Bedingungen, die auf seiten seines Gegenstandes lägen, völlig unabhängig. Es kann sich auf Menschen beziehen, deren

Erscheinung keineswegs Sympathie hervorruft, die in keinerlei Weise das Subjekt verpflichten, weder durch ihr Verhalten noch durch natürliche Verbundenheit mit ihm; und ebenso ist es keine Mitempfindung mit der Lage der Mitmenschen. Es quillt ohne Veranlassung durch seinen äußeren Gegenstand lediglich aus dem Subjekt hervor. Es hat nicht besondere Menschen, Angenehme, Leidende, Wohltäter, Verwandte zum Gegenstand, sondern unabhängig von aller besonderen Bestimmtheit jeden Menschen, den es findet. Der Mensch empfindet rein aus sich eine freundliche Stimmung gegen die Mitmenschen. Das Wohlwollen ist ein rein subjektiver, apriorischer Trieb des Menschen. Es ist in dieser Hinsicht treffend als die Übereinstimmung mit einem bloß vorgestellten fremden Willen bezeichnet worden. Es ist eine aus dem Subjekt hervorquellende und nicht vom Gegenstand bestimmte Zuwendung zu den Mitmenschen.

Andererseits ist nun aber das Wohlwollen offenbar auch von den Gattungsgefühlen und der Soziabilität zu unterscheiden. Im Wohlwollen kommt keineswegs der Gattungszusammenhang zum Ausdruck noch das Geselligkeitsempfinden. Es geht, von Gattung und Geselligkeitsbedürfnis unabhängig, rein von innen heraus und könnte, um so irreal zu reden, selbst nichtmenschliche und -gesellige Wesen überströmen. Es gibt einen Altruismus, dessen Wesen es ist, anderen Gutes zu gönnen oder gar ihnen wohl zu tun, eine Tugend, die wir bei allen Menschen annehmen, die aber bei besonderen Menschen besonders hervortritt. Dieser Altruismus, den wir als Wohlwollen bezeichnen, ist nach dem Bisherigen unerklärlich. Aber gerade das macht ihn geschickt zur Begründung allgemeinerer sittlicher Normen; nicht nur, weil er deshalb einen übersinnlichen Hintergrund vermuten läßt, sondern auch weil er mit der empirischen Begründung einen besonderen, spezifischen Charakter gewinnen würde. Der auf die Gattung begründete Altruismus führt eben nur zu Gattungsgefühlen; und ebenso tragen alle anderen altruistischen Triebe unmittelbar spezifischen Charakter, so die Soziabilität, und wie wir sehen werden, die Sympathie, die Mitempfindungen, das Mitleid, die Dankbarkeit und die Verwandtenliebe. Demgegenüber zeichnet sich das Wohlwollen dadurch aus, daß es den Altruismus unbestimmt und so im allgemeinen beläßt.

Das Wohlwollen ist die reinste, am wenigsten spezifisch bestimmte Art des Altruismus.

Infolge dieses allgemeinen Charakters wird sich denn auch die Vertretung des altruistischen Emotionalismus wesentlich an den Begriff des Wohlwollens heften. Die besonderen Arten desselben sind naturgemäß seltener ausgebildet worden als seine allgemeine Art. Allerdings wird man nicht überall, wo der Begriff des Wohlwollens auftritt, ein Bewußtsein um seine Eigenart gegen die anderen, besonderen Arten des Altruismus vermuten dürfen. Vielmehr ist das Wohlwollen vielfach mit den besonderen Arten in Verbindung gebracht worden, indem man z. B. auf die Gattungseinheit oder die Soziabilität verwies. Wo aber doch der Begriff des Wohlwollens gebraucht und nicht geradezu eine der bestimmteren Arten ausgebildet, sondern nur zur Erklärung des Wohlwollens herangezogen wird, da können wir den vorliegenden allgemeineren Altruismus finden. So ist es mit einem Bako, Cumberland und Shaftesbury. Wenn diese eine ursprüngliche Richtung des Subjekts aufs Gesamtwohl neben der auf das Eigenwohl annehmen, so scheint diese Richtung am treffendsten hier, unter dem Altruismus im allgemeinsten Verstande, ihren Ort zu finden. Am nächsten aber scheint dem Wohlwollen im genauesten Sinn Hutcheson gekommen zu sein.

Dieser ursprüngliche Altruismus nun kann zur Grundlage der Normen gemacht werden. Allerdings fragt es sich, inwiefern die altruistischen Neigungen gerade zum maßgebenden Gesetz gemacht werden können. Wenn ihr Recht kein anderes ist als ihre Angeborenheit, so könnte der Egoismus mit demselben Recht auftreten. Daher ist denn auch die eine Art der normativen Verwendung der altruistischen Triebe die, daß ihre Übereinstimmung mit den egoistischen als das Ideal hingestellt wird. Dieses Verfahren gehört aber nicht hierher. Hier handelt es sich darum, ob die altruistischen Triebe als solche zum sittlichen Gesetz gemacht werden können. Und das ist in der Tat der Fall. Allerdings kann nicht einfach auf ihre Angeborenheit verwiesen werden, weil der Egoismus auch angeboren ist. Dann aber kann nur noch das die altruistische Emotion begleitende Urteil oder Gefühl in Betracht kommen. Nun erweckt die gute Handlung in der Tat ein

unmittelbares Wohlgefallen. Und dieses unmittelbare Wohlgefallen zeigt uns den rechten Weg. Ja als Affekt befähigt es uns allein zur Beherrschung der egoistischen Triebe durch die altruistischen. Dieses Wohlgefallen ist der moralische Sinn. Man könnte fragen, ob durch diese Hinzufügung eines moralischen Sinnes nicht doch die Schranken des altruistischen Emotionalismus zum rationalen Nativismus hin durchbrochen werden. Aber der Vertreter dieser Ethik, Hutcheson, denkt den moralischen Sinn doch nur als sekundäre Funktion, die sich auf dem Grunde des Trieblebens erhebt, ja die selbst mehr Affekt als Urteil ist. Hutcheson ist aber der einzige Vertreter dieser rein altruistischen Ethik.

Wenn es sich nun um die Kritik derselben handelt, so läßt sich allerdings die Tatsache ursprünglichen Wohlwollens, das weder im Gattungszusammenhang oder in der Soziabilität noch in der Beschaffenheit der Mitmenschen begründet ist, nicht leugnen. Aber sie läßt sich auch rein empirisch erklären. Wenn das Wohlwollen darin besteht, daß man dem anderen seine Güter gönnt und auch selbst bereit ist, ihm zu helfen und wohlzutun, so ist dies offenbar die Grundstimmung gegen die anderen, die naturgemäß da anzunehmen ist, wo kein Grund zum Übelwollen ist. Wenn der Mensch durch seine Mitmenschen nicht in seinem Wohlbefinden gestört wird, sondern wenn er schiedlich friedlich mit ihnen oder gar umgeben von mancher Freundlichkeit seine Tage verbringen kann und wenn neben dem wirksamen Verhältnis zu den Mitmenschen auch das der Analogie oder des Vergleichs insofern befriedigend ist, als er selbst nicht darbt, wo die anderen die Fülle haben, so ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb er nicht jedem seine Güter gönnen, ja ihm gegebenenfalls auch wohlzutun bereit sein sollte. Es braucht nur in dem wirksamen Verhältnis der Menschen ein Übergang aus schiedlicher Friedlichkeit oder gar positiver Freundlichkeit zur Unfreundlichkeit und in dem Verhältnis des Vergleichens eigener Mangel gegenüber fremder Fülle einzutreten, und das Wohlwollen weicht seinem Gegenteil. Es ist eben nur die Abwesenheit von Störungen des wirksamen oder analogischen Verhältnisses zu den Mitmenschen. Bei dieser wird das Wohlwollen so selbstverständlich erwartet, daß wir sein Gegenteil, wenn es trotz jener Abwesenheit eintritt, als

Bosheit bezeichnen. Bosheit ist ein Übelwollen ohne jeden Grund in dem Verhältnis zu den Mitmenschen. Demnach ist das Wohlwollen kein altruistischer Trieb, der unabhängig vom eigenen Ich auf die anderen ginge, und demnach unfähig zur Begründung von Normen, die sich wider den Egoismus richten.

Allerdings gibt es neben diesem negativ begründeten Wohlwollen auch ein positiv begründetes. Wenn das Subjekt besondere Glücksempfindungen erlebt, so möchte es dieselben äußern, wie es auch mit anderem Bewußtseinsinhalt der Fall ist. So genießen die Mitmenschen unwillkürlich und unbeabsichtigt die Folgen des eigenen Glücks. Offenbar aber ist auch dieses Wohlwollen nicht selbstlos im anderen begründet, sondern im eigenen Dasein.

2. Der apriorische Emotionalismus kann aber nicht nur im Blick auf bestimmte inhaltliche Willensstrebungen durchgeführt werden, sondern auch auf formalem Wege. Das geschah durch eine Psychologie des Willens.[1]) Diese stellte neben das Gefallen und Mißfallen als die elementarsten Willensäußerungen eine andere, die aus der Vergleichung von Werten oder Unwerten hervorgehe. Neben das Gefallen und Mißfallen sei die Funktion des Vorziehens oder Lieberwollens zu stellen. Es konnte nun allerdings zunächst nicht geleugnet werden, daß sich diese Funktion zu einem wesentlichen Teile rein empirisch, d. i. durch Analyse des wirklichen Verhältnisses der zu vergleichenden Werte vollziehe; so, wenn es sich um die Vergleichung von Wert und Unwert oder von positiven Wertunterschieden innerhalb derselben Wertgattung handle, in welchen Fällen der Wert dem Unwert oder der höhere Wert dem niederen vorgezogen werde. Aber eine andere Art des Vorziehens trete ein, wenn Werte verschiedener Wertgattungen verglichen würden. Und zwar sind die qualitativen Hauptverschiedenheiten der Werte: zuständlicher und persönlicher Wert, Eigen- und Fremdwert. In diesem Fall versage offenbar das analytische Vorziehen. Und so sei, wenn es zwischen verschiedenartigen Werten überhaupt zur Entscheidung kommen solle, ein ursprüngliches Vorziehen nötig, welches nicht in den zu vergleichenden Größen, sondern im Wollen des Subjekts begründet sei. Dieses wird dann als ein synthetisches Vorziehen bezeichnet. Und zwar sind für dasselbe zwei Gesetze

[1]) H. Schwarz, Psychologie des Willens 1900, Grundriß der Ethik 1900.

erkennbar: Der Personwert werde allem Zustandswert vorgezogen und der Fremdwert dem Eigenwert.

Damit ist gegenüber dem Gefallen und Mißfallen eine neue „schöpferische" Willensfunktion gewonnen. Das analytische Vorziehen war nur das Ergebnis der Sättigungsunterschiede von Gefallen und Mißfallen. Das synthetische Vorziehen schafft aber neue Werte: „Wie der Akt des Gefallens prägt, was Wert, der des Mißfallens, was Unwert ist, so könnte es auch beim Vorziehen sein. Es brauchte nicht erst den Sättigungsverhältnissen des Gefallens und Mißfallens zu überlassen, daß sie prägen, was wertvoller und weniger wertvoll ist; es könnte selber die Prägung vollziehen."[1]) „Synthetisch ist das Vorziehen oder Lieberwollen, das erst durch seinen eigenen Akt anzeigt, wo in einem gegebenen Fall das Bessere liegt." [2]).

Dadurch entstand eine originelle Analogie zum rationalen Apriorismus. „Kant hatte an der Hand der allgemeingültigen synthetischen Urteile zum ersten Male die apriorischen Leistungen im Denkleben gesehen. Eben darum entging es ihm, daß die apriorischen Leistungen des Willenslebens etwas ebenso eigenes sind." „Nicht die apriorischen Regeln der Vernunft, sondern eigne apriorische Normen walten im Willensgebiete."[3]) „Wie die Normen des Urteils in der Natur des Denkens, so gründen die Normen des Vorziehens in der Natur des Wollens. Mit ihrer Herausschälung gewinnen wir den Begriff eines voluntaristischen Apriorismus. Er tritt dem rationalistischen Apriorismus Kants ergänzend zur Seite." [4])

Wenn es sich nun um die Kritik dieses voluntaristischen Apriorismus handelt, so wird man offenbar nicht sagen können, daß er den Ursprung der Normen wirklich begreiflich mache. Das synthetische Vorziehen ist für ein empiristisches Denken eine völlig unbegreifliche Funktion des Bewußtseins. Indem es eine schöpferische, ursprüngliche Funktion sein soll, wird es unbegreiflich und wunderbar. Wir können in ihm keine Lösung des Problems sehen, sondern höchstens eine Formulierung desselben. Es ist aber auch gar nicht einzusehen, weshalb der Grund des Vorziehens im Subjekt und nicht vielmehr irgendwie in den zu

[1]) a. a. O. 289 f. [2]) 290. [3]) S. 333. [4]) S. 334.

vergleichenden Gegenständen gesucht werden soll. Wenn der Personwert dem Zustandswert vorgezogen werden soll, so kann das trotz der Verschiedenheit der Werte in diesen selbst begründet sein. So halten wir auch diesem Typus des Apriorismus gegenüber an dem Grundsatz des Empirismus fest. Wir werden sehen, daß die Gründe der Normenbildung in der empirischen Wirklichkeit liegen. Dazu kommt aber, daß die Normen zu einem wesentlichen Teil einen anderen Inhalt haben, als ein bloßes Vorziehen. Die Normen der Wirklichkeit sind viel reicher.

In einer Beziehung freilich ist die Zuflucht zu einem synthetischen Vorziehen kennzeichnend. Wir werden nämlich allerdings Normen kennen lernen, die empirisch unerklärbar sind. Und zwar ist das insbesondere der Fall mit der zweiten Norm jenes Vorziehens, die die Fremdwerte den Eigenwerten überordnet. Diese Norm kann empirisch offenbar nur so weit begründet werden, als die Fremdwerte umfassender und größer sind als die Eigenwerte, also im Fall des ethischen Universalismus, aber nicht, wenn es sich um singuläre Fremdwerte gegenüber singulärem Einzelwert handelt. Ein Altruismus, der das eigene Ich unbedingt zum Mittel für die anderen macht, übersteigt allerdings die Erfahrungswelt; er ist eine Torheit innerhalb der letzteren und weist also allerdings auf eine überempirische Grundlage hin. Aber diese wird sich uns nicht in einer apriorischen Funktion des Subjekts zu erkennen geben, die doch psychologisch unbegreiflich und inhaltlich leer ist, sondern in der religiösen Willensbestimmtheit, wie denn auch jene Anschauung für ihre zweite Norm auf die religiöse Ethik hinweist. Die unbedingte Nächstenliebe ist nicht von einer aprioristischen Psychologie, sondern nur von dem religiösen Grundverhalten aus zu verstehen, in dem sich das Ich zum reinen, selbstlosen Organ des Imperativs macht, das dann nichts weiter auf der Welt zu suchen hat, als den Dienst an den anderen.

Vollends aber ist dieser Typus des voluntaristischen Apriorismus bedeutsam zur Vollendung des Systems des reinen Nativismus. Dessen beide Arten, die rationale und die emotionale, sind in korrespondierender Weise ausführbar: in inhaltlicher und in formaler. Die inhaltliche Ausführung des rationalen Nativismus ist der Intuitionismus, die des Emotionalismus die Theorieen

von besonderen angeborenen Gefühlen. Der formalen Ausführung des rationalen Nativismus, d. i. dem rationalen Apriorismus, entspricht aber der vorliegende willenspsychologische Apriorismus. Das synthetische Vorziehen ist eine formale Funktion gleich den apriorischen Kategorieen der Erkenntniskritik. Damit ist das System des reinen Nativismus abgeschlossen.

II. Der vermittelte Nativismus.

Die sittlichen Normen können nun aber nicht nur unmittelbar angeboren sein, sei es in der Vernunft oder in Willenstrieben, sondern auch auf vermittelte Weise. Wie wir in der Religionspsychologie neben den Gedanken der Angeborenheit den der Anlage treten sahen, so auch hier. Wenn die Normen nicht unmittelbar angeboren sind, so können sie doch in der menschlichen Natur angelegt sein. Diese Möglichkeit hat einen großen Vorzug. Wenn der ganze unmittelbare Nativismus, auch der Apriorismus und Emotionalismus, nicht frei ist von einem intuitionistischen Zug, so kann dieser hier fortfallen. Hier ist ein Nativismus möglich, der jede Verwandtschaft mit dem Intuitionismus ablegt. Es ist hier nämlich der Tatbestand des menschlichen Wesens, aus dem erst die Normen fließen. Die Teile des menschlichen Wesens sind auf ein bestimmtes Verhältnis zueinander angelegt, und eben darin liegt das Gesetz.

Die allgemeinste Art dieses vermittelten Nativismus ist der Hinweis auf das Nebeneinander von Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen. Dieses Nebeneinander enthalte unmittelbar die Forderung der Überordnung der Vernunft über die Sinnlichkeit; denn jene sei das höhere, das, was dem Menschen seine Eigenart innerhalb der gesamten materiellen Welt gebe. So ist es lediglich der Tatbestand des menschlichen Wesens, der ein Gesetz aufgibt. Wir könnten dies die anthropologische Gesetzeslehre nennen. Diese geht durch die ganze Geschichte der Ethik, seitdem überhaupt im Menschen neben seiner Naturseite Vernunft oder Geist oder irgendein anderes übermaterielles Prinzip unterschieden wurde.

Zunächst ist auch hier wieder der Dualismus des Plato, Augustin und des ganzen Mittelalters zu nennen. Der Dualismus führt nicht nur zu der Richtung des Handelns aufs Jenseits als

den Endzweck, sondern auch zu einer anthropologischen Norm. Die sittliche Norm wurde im Mittelalter wesentlich als das richtige Verhältnis der Wesensteile des Menschen gedacht. Die Vollkommenheit sei die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft in Kraft der Verbindung der Vernunft mit Gott oder ihrer Unterordnung unter Gott, die die Gnade bewirke. Die Sünde sei der Mangel der Gnade, durch den dann die ganze Natur in Unordnung komme, indem sich die Sinnlichkeit vordränge. Wenn gegenüber dem allein wahrhaftigen jenseitigen Sein als dem Endzweck alle Zuwendung zur Sinnenwelt und somit die Sinnlichkeit oder die Begehrlichkeit schlechthin als die Sünde bezeichnet wurde, so war es im Rahmen dieser anthropologischen Ethik nicht sowohl die Sinnlichkeit schlechthin als die ungeordnete Sinnlichkeit oder Begehrlichkeit.

Es bedurfte aber nicht der dualistischen Metaphysik zur Ausbildung der anthropologischen Norm, sondern nur einer Beobachtung des menschlichen Wesens. Neben der Bestimmtheit des Wollens durch die Gefühle, die bis zu Affekten und Leidenschaften führt, konnte die Vernunft unterschieden werden, die sich von der einzelnen Bestimmtheit befreien und das Verhalten nach Maßgabe des von ihr erkannten Richtigen gestalten konnte. Die psychologische Wahrheit und die ethische Bedeutung dieser Unterscheidung wird im System der Sittlichkeit bei der Lehre vom Willen noch genauer zu behandeln sein. Die „Vernunft", d. i. das Bewußtseinsganze, kann in der Tat gegen die Affekte und Leidenschaften viel ausmachen. Dieses Verhältnis der Funktionen des Bewußtseins wurde schon von Aristoteles zu einem wesentlichen Inhalt der Ethik gemacht und von einem Descartes zum entscheidenden Prinzip der Ethik erhoben. Vollends aber gewann es durch Spinoza eine ganze Metaphysik zum Rahmen.[1]) Aber auch nach diesen ist die anthropologische Normenbildung vertreten worden; so vornehmlich auf dem Boden des Apriorismus, der die Theorie eines besonderen geistigen Vermögens besonders ausgebildet hat. Wenn Schleiermacher in

[1]) Descartes, Traité des passions de l'âme 1650. Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata 1727 (I. von Gott, II. vom Geist des Menschen, III. vom Wesen und Ursprung der Affekte, IV. von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Leidenschaften, V. von der Macht der Vernunft oder der menschl. Freiheit).

der menschlichen Natur ein ursprüngliches Gottesbewußtsein konstatiert, so besteht auch für ihn die Vollkommenheit in der Ordnung der Seelenteile und die Sünde in ihrer Unordnung.

Wenn diese erste Art der vermittelt nativistischen Normenbildung dem rationalen Nativismus, der auch den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit kennt, nicht unähnlich ist, so kann sich eine zweite Art auf Grund des Emotionalismus bilden. Dieser stellte neben den egoistischen Trieben altruistische fest. Dieselben konnten nun gegen jene ausgespielt werden, als ob sie allein zur Sittlichkeit führten. Das ergab dann einen einseitigen Altruismus, der für die Interessen des eigenen Ich keinen Raum ließ. Dieser Einseitigkeit steht die Ethik Hutchesons nicht fern. Gegen diese Einseitigkeit spricht aber das gute Recht der selbstischen Interessen gegenüber den altruistischen. Es ist nicht einzusehen, weshalb das Ich sich den anderen aufopfern sollte. Es genügt, wenn es sich neben dem eigenen Dasein *auch* auf die anderen richtet. Der einseitige Altruismus wird der Vollkommenheit des eigenen Wesens nicht gerecht. Die Hingabe alles Eigenwesens ist einem anderen aufbehalten als den Mitmenschen. So konnte der altruistische Emotionalismus auch auf die Forderung der *Harmonie der altruistischen Triebe* mit den egoistischen hinausgeführt werden. Diese Ausführung hat Shaftesbury vollzogen. Nach ihm besteht die Sittlichkeit in dem Gleichgewicht der geselligen mit den egoistischen Neigungen. Gut ist ein Wesen, wenn der auf die Gattung gerichtete Trieb stark und der auf das eigene Wohl gerichtete nicht zu stark ist.

B. Die bewußtseinstranszendente oder empiristische Moralpsychologie.

Wenn wir bisher im Rahmen des Bewußtseins geblieben waren und es nur mit der Ableitung der Normen aus ursprünglichen Beständen desselben zu tun hatten, so ist daneben offenbar auch eine Moralpsychologie möglich, die die empirische Wirklichkeit in Rechnung zieht. Es fragt sich allerdings, wieweit die empirische Wirklichkeit in Betracht gezogen werden soll. Es wäre möglich, daß die Begründung der Normen allein in der empirischen Wirk-

lichkeit läge, sodaß das Bewußtsein in keiner anderen Weise in Betracht käme als in der der Erkenntnis der gegebenen Wirklichkeit. Diese Möglichkeit wird später auszuführen sein. Aber diese Normenbildung würde gänzlich aus dem Rahmen der Moralpsychologie herausfallen. Denn das Bewußtsein hat für sie keine wesentliche Bedeutung, sondern alles ist mit der empirischen Wirklichkeit selbst gegeben. Sie wäre eine bewußtseinstranszendente Normenbildung, ja deren äußerste Spitze, die der rein bewußtseinsimmanenten aufs stärkste entgegengesetzt wäre; aber sie wäre keine Moralpsychologie mehr, sofern das Bewußtsein nichts zu ihr hinzutut. Demgegenüber haben wir es hier doch noch mit Moralpsychologie zu tun. Die sittlichen Normen sollen nicht aus der objektiven empirischen Wirklichkeit allein erklärbar sein, sondern aus deren Synthese mit dem Bewußtsein. Das Bewußtsein ist es auch hier, das die Normen erklärlich machen soll, aber freilich unter der Voraussetzung eines empirisch gegebenen Bewußtseinsinhaltes.

Unter dieser bewußtseinstranszendenten Moralpsychologie können wir nun aber auch eine unmittelbare und eine vermittelte Durchführung unterscheiden.

I. Die unmittelbare Form

der empirischen Moralpsychologie erklärt die Normen unmittelbar aus der Synthese des Bewußtseins mit empirisch gegebenen Momenten. Und zwar ist auch hier zwischen Emotionalismus und Rationalismus zu unterscheiden.

a) Der empirisch bedingte rationale Nativismus (die emp.-rat. Gesetzeslehre).

Die beiden Faktoren, die diesen Typus ausbilden, sind offenbar das Bewußtsein als apriorische Funktion und die empirischen Bedingungen, unter denen sie wirksam wird. Der Inhalt der sittlichen Normen soll erst durch diese beiden Faktoren zustande kommen. Es kann also darauf verzichtet werden, daß der Inhalt unmittelbar aus der Vernunft als apriorischer Funktion abgeleitet würde, wie das der reine Apriorismus tut. Es bedarf hier keines inhaltlich bestimmten Vernunftbegriffs wie dort, wo der Vernunft die Allgemeingültig-

keit und Notwendigkeit zugeschrieben wurde; ja die empirischen Bedingungen machen alle inhaltlichen Bestimmungen der Vernunft überflüssig. Die Vernunft kommt hier lediglich als formale Funktion in Betracht, die ihren Inhalt durch die Erfahrung empfängt. Es handelt sich um die Ergebnisse, die aus der Anwendung der Vernunft auf einen bestimmten Inhalt hervorgehen. Durch diese Sachlage nun ist der Vernunftbegriff, der hier zugrunde zu legen ist, leichter zu bestimmen. Es ist der der Vernunft als der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, als des ursprünglichen Selbstbewußtseins.

Diesem Vernunftbegriff gegenüber ergeben sich nun auch die empirischen Bedingungen der Normenbildung von selbst. Im allgemeinen wird sich allerdings nur angeben lassen, daß es sich irgendwie um eine Mehrheit von Momenten handle, die dem Bewußtsein als Material für die Durchführung der Einheit gegeben sei. Eine Einheit kann nur an einer Mehrheit von Elementen in Funktion treten. Demnach werden wir bei allen Arten des vorliegenden Typus den Gedanken einer Durchsetzung der Einheit des Bewußtseins in einer Mehrheit von Momenten finden, mehr oder weniger eingekleidet. Die Vernunft des Apriorismus mußte in sich selber den Inhalt haben; hier ergibt er sich aus einer Synthese der Einheit mit der Vielheit. Und zwar kann die Art der Momente, die der apriorischen Bewußtseinsfunktion gegeben sein soll, auch genauer bestimmt werden. Wenn es sich nämlich um das sittliche Leben handelt, so werden offenbar Willensstrebungen, Emotionen, das Material des Vernunfturteils sein. Es wird sich irgendwie um die Beurteilung von Willensverhältnissen durch die Vernunft handeln.

Dieser Typus der formalen Ethik kann aber an eine besondere Funktion des Bewußtseins Anschluß suchen und sie für die Ethik fruchtbar machen. Die Vernunfturteile werden offenbar die verschiedenen Verhältnisse, über die sie ergehen, entweder bejahen oder verneinen. Dieses Bejahen oder Verneinen bedeutet aber ein unmittelbares Gefallen oder Mißfallen des Bewußtseins. Gefallen und Mißfallen sind aber Werturteile. So wird hier die wertende Funktion des Bewußtseins zum erstenmal von Bedeutung für die imperative Normenbildung. Die wertende Funktion des Bewußtseins ist aber von doppelter und grundverschiedener Art. Die

eine Art ist die Wertung der Dinge, die sich auf Grund der subjektiven Zuständlichkeit, die sich im Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und Unlust kundgibt, vollzieht. Das ist die subjektive Wertgebung. Und diese würde offenbar auf die emotionale Seite gehören und nicht auf die rationale, wie wir sie denn auch dort, unter der Sympathielehre und der Timologie kennen lernen werden, wie wir sie aber andererseits als „autopathische Timologie" im Eudämonismus kennen gelernt haben.

Neben dieser subjektiven Wertgebung kann es nun aber noch eine andere, objektive Wertung geben. Die Gegenstände erregen im Subjekt nicht nur subjektive Zustände und Gefühle, sondern auch Gefühle, die sich auf die Gegenstände selbst und ihre Verhältnisse beziehen. Diese gegenständlichen Gefühle sind nicht die der rein subjektiven Lust und Unlust, sondern die des Gefallens und Mißfallens. Gefallen und Mißfallen sind nicht rein subjektive Gefühle, sondern Gegenstandsgefühle. Und zwar liegt die Richtlinie dieser Gefühle allerdings wesentlich in der Einheit und Übereinstimmung des Mannigfaltigen, d. i. in der Harmonie: die Gegenstände, die in sich übereinstimmen, die der Perzeption eine harmonische Erscheinung darbieten, gefallen, ihr Gegenteil mißfällt. So ist der Gegenstand dieser Gefühle das Schöne, und die Gefühle sind die ästhetischen Gefühle. Ihr Unterschied von den subjektiv bestimmten Gefühlen ist aber offenbar ihre gegenständliche Bestimmtheit.

Wenn nun sogar die subjektiven Gefühle sowohl als „autopathische" oder egoistische wie als „heteropathische" oder altruistische zur Normenbildung verwandt werden konnten, so noch viel mehr die gegenständlichen oder ästhetischen Gefühle. Sie wahren den theoretischen Charakter der sittlichen Urteile, den jene als Emotionen verkennen. Sie können zu einer klassischen Lehre vom sittlichen Urteil führen. Wenn schon der reine Apriorismus zu einer solchen geführt hatte, so wird er von diesem Typus durch eine völligere Berücksichtigung der empirischen Wirklichkeit mit ihrer Fülle übertroffen. Diese Lehre von den sittlichen Urteilen ist eine Ethik des sittlichen Geschmacks. Und zwar kann der Geschmack auch ohne einen apriorischen Vernunftbegriff verstanden werden. Die Einheit und Harmonie, die seine Richt-

linie ist, muß nicht aus einer apriorischen Vernunft, sondern sie kann auch aus der Einheit und Harmonie der Gegenstände selbst abgeleitet werden. Wenn aber das Gefallen oder Mißfallen des Bewußtseins doch nicht rein aus der objektiven Harmonie erklärt werden kann, sondern eine entsprechende Einheit des Bewußtseins zur Voraussetzung hat, so kann eben diese, wie wir noch ausführlicher sehen werden, aus empirischen Bedingungen erklärt werden.

Diese ästhetische Ethik der Harmonie konnte zuerst schon aus objektiven Gründen vertreten werden, die nicht in die Moralpsychologie gehören, nämlich auf Grund einer harmonistischen, ästhetischen Weltanschauung. So ist es bei Shaftesbury. Dieser Ethiker, den wir schon bei dem apriorischen Altruismus sowie beim vermittelten Nativismus, der aus dem Verhältnis der Triebe der menschlichen Natur die Norm ableitet, kennen lernten, geht von einem ästhetischen Weltbild aus, dem die Einheit in der Mannigfaltigkeit das metaphysische Grundgesetz ist. Dieses Gesetz der Harmonie wird dann wesentlich auf den Inbegriff der Triebe im Menschen angewandt. Harmonie der Willensstrebungen ist danach das Wesen der Tugend. Das ist eine Vorausnahme der zweiten Ausbildung der harmonistischen Ethik. Diese unterscheidet sich von der ersten durch ihre rein psychologische, ja apriorische Begründung. Nicht die objektive Wirklichkeit ist hier der Grund, aus dem die harmonistischen Normen fließen, sondern die ursprüngliche Funktion unmittelbaren Gefallens. Dieser Typus gehört also in die Moralpsychologie, während die aus dem Weltbild fließende harmonistische Ethik in die transsubjektive Gesetzeslehre gehören würde.[1])

Demnach haben wir es hier mit einem Urteil der Vernunft oder des Geschmacks über Willensverhältnisse zu tun. „Ergeht ein Urteil über ein Wollen, so trifft es dasselbe nie als ein einzelnes Wollen, sondern immer als Glied eines Verhältnisses.“[2]) Im Unterschied vom subjektiven Gefühl nämlich handelt es sich hier um ein gegenständliches Urteil und um ein solches über Verhältnisse. Im Unterschied von dem reinen Apriorismus soll hier die Norm nicht aus der Vernunft selbst und allein abgeleitet

[1]) Vgl. unten 2. Kap.

[2]) J. F. Herbart, Allgem. prakt. Philosophie 1808 S. 22.

werden, sondern aus einer Beurteilung von Verhältnissen. Der Geschmack ist „nichts anderes als der allgemeine Name für Beurteilungen einzelner Verhältnisse“.[1]) „Die Geschmacksurteile betreffen nur Verhältnisse, deren Elemente, einzeln genommen, gänzlich gleichgültig sind; woraus folgt, daß jedes einzelne Begehren und Wollen an sich gleichgültig ist, und daß es erst in ein Verhältnis mit einem anderen sich zusammenfinden muß, um sittliche Bedeutung zu gewinnen.“[2]) Die Grundlage der sittlichen Normen ist also ein unmittelbares Gefallen oder Mißfallen an Verhältnissen von Willensstrebungen. Das Gefallen schafft Musterbilder für alle Willensverhältnisse. Die systematische Ethik kann es natürlich nur mit den einfachsten, den elementaren Verhältnissen zu tun haben, die der Fülle der konkreten Willensverhältnisse zugrunde liegen. Man hat der Aufstellung dieser bei Herbart mehrfach den Vorwurf der Zufälligkeit und Willkür gemacht; demgegenüber wird alles auf eine systematische Ableitung ankommen, und wir werden sehen, daß sie bei Herbart vorhanden ist.

„Ehe wir uns weiter umsehen nach Verhältnissen der Willen, liegt gleich hier ein Verhältnis vor uns, das des vorbildenden Geschmacks und der Willen, welche der Vorbildung entsprechen oder auch nicht.“[3]) Nächst diesem ersten Verhältnis zwischen Urteil und Willen wird es sich offenbar um das Verhältnis zweier Willensstrebungen selbst handeln und zwar naturgemäß innerhalb eines und desselben Bewußtseins. In dieses Verhältnis zweier Strebungen können aber nicht die Gegenstände, auf die sie sich richten und durch die sie sich unterscheiden, hineingezogen werden. Denn die Gegenstände sind den Willen als Strebungen nicht charakteristisch. Es handelt sich um die Willensstrebungen als solche. Und diese sind nur verschieden in Rücksicht auf ihre Stärke. „Die Quantitäten der verschiedenen Strebungen messen sich aneinander. Diese sind schwächer, jene sind stärker; einige sind dauernder, einige flüchtiger“.[4]) Mit dem Verhältnis von Urteil und Wille und dem von Willenstrebungen sind nun die möglichen Verhältnisse innerhalb des Bewußtseins erschöpft und das Einzelbewußtsein würde demnach aufhören, Gegenstand des Gefallens oder Mißfallens zu sein.

[1]) S. 65. [2]) S. 57. [3]) S. 78. [4]) S. 88.

„Zum Fortschritt ist es mithin nötig, über die Willen eines und desselben Wesens hinauszugehen zu fremden Willen anderer Vernunftwesen.“ [1]) Wenn diese aber für das Subjekt, um dessen Beurteilung es sich handelt, etwas bedeuten sollen, so müssen sie ihm bekannt sein und von ihm vorgestellt werden. Demnach ist zunächst ein Verhältnis zu dem bloß vorgestellten fremden Willen denkbar. Und dieses tritt offenbar in die Mitte zwischen den bewußtseinsimmanenten Verhältnissen, die sich vorhin ergaben, und den folgenden, die bewußtseinstranszendent sein werden.

Wenn es sich nun endlich um das Verhältnis zweier wirklicher Willen handelt, so fragt es sich, wie sie miteinander in Berührung kommen können. In jedem Fall bedarf es dazu einer Vermittlung durch die äußere Wirklichkeit, die den verschiedenen Willen gemein ist. Und zwar ist zunächst ein Verhältnis der Willen möglich, das nur durch die Tätigkeit eines der beiden Willen begründet wird, „sofern die Tat des einen Vernunftwesens herdurchdringt durch das gemeinschaftliche Medium und eingreift in den Willen des anderen, so daß derselbe davon leide, und daß er die auf ihn wirkende Absicht entweder willkommen heiße oder umgekehrt“.[2]) In diesem Falle ist nun aber offenbar noch kein wirkliches Verhältnis vorhanden, sondern nur eine einseitige Willensäußerung, der es an der Entsprechung von der anderen Seite fehlt, es sei denn, daß die Erleidung der Willensäußerung die Funktion der anderen Seite sei. Zweitens aber kann ein Verhältnis dadurch entstehen, daß der Wille statt auf den anderen einzudringen, nur in die Sinnenwelt ausbricht und „in ihr gleichsam stecken bleibt“. Wenn vorhin doch insofern ein Verhältnis zustande kam, als der andere Wille die Wirkung erfuhr, so ist hier ein Verhältnis ausgeschlossen, wenn der andere Wille nicht ebenso in die Welt ausbricht, so daß sich die Willen an den Gegenständen treffen. Diese Art der Berührung ist die Grundlage des Streites.

Damit nun ist das System der empirischen Bedingungen der Vernunfttätigkeit, d. i. der Willensverhältnisse, abgeschlossen, und es fragt sich also nunmehr, wie sich die apriorische Vernunftfunktion oder der Geschmack in diesen Verhältnissen betätigt. Aus

[1]) S. 98. [2]) 129.

dieser Synthese der Vernunft mit den Willensverhältnissen ergeben sich die ethischen Ideen. Den Leitfaden dieser Betätigung kennen wir bereits; es ist die Einheit und Harmonie des Verschiedenen. Daher ist die erste ethische Idee die der Übereinstimmung zwischen dem sittlichen Urteil und dem Willen, d. i. die Idee der inneren Freiheit oder der sittlichen Persönlichkeit, welche die Seele des sittlichen Lebens ist. In dem zweiten Verhältnis, das zwischen Willensstrebungen besteht, ergeht das Wohlgefallen über die stärkere Strebung; die Stärke gefällt neben der Schwäche, und es entsteht die Idee der Vollkommenheit, nach der das Schwache stark werden und ein Zustand durchgängiger Gleichheit in der Energie erreicht werden soll. Das ist das Ideal eines energistisch ethischen Denkens.

In dem Verhältnis zu dem vorgestellten fremden Willen gefällt ebenfalls die Übereinstimmung. „Das Verhältnis zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden, lediglich als solches und für diesen fremden Willen selbst will, ein solches Verhältnis in Begriffen denken und es mit Beifall denken, ist nur Ein Akt des Denkens. Oder gibt es Gemüter, denen der Beifall lahm geworden ist, und denen man ihn erst hervortreiben muß, indem man das häßlichste aller Verhältnisse, das Übelwollen, etwa in seinen Formen als Neid und Schadenfreude, gegenüberstellt? Denn diese wenigstens beleidigen jedes Auge so sehr und mit so unmittelbarer Gewalt, daß wohl niemandem Zeit übrig bleiben wird, sich erst auf nichtige spekulative Gründe zum Streit zu besinnen".[1]) So führt dieses Verhältnis zur Idee des Wohlwollens oder der Güte, wohl bekannt als „gutes Herz", hoch geachtet als guter Wille. Sie ist es, „die die fremden Willen sich aneignet, sich ihnen widmet, sie mit dem eigenen Willen harmonisch begleitet",[2]) „eine Seele in zwei Leibern" [3]), die die objektive Wirklichkeit zuweilen nicht kennt und so gelegentlich übeltut, wo sie wohlwollte, und dann verspottet wird und denen Platz machen muß, die das Handeln besser verstehen, ohne jedoch aus ihrer eigenen Schönheit verdrängt werden zu können.[4]) Sie ist eine Liebe, die nicht abhängig ist von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes, weder von

[1]) S. 103 f. [2]) 100. [3]) 104. [4]) 101.

seinem Wert,[1]) noch von seinem Wohl oder Wehe;[2]) sie ist weder Verdienst des Wertvollen noch Nachahmung der fremden Leiden im Mitleid; sie gibt sich frei, von innen heraus; sie ist „darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist".[3])

Was endlich die Verhältnisse zwischen den wirklichen Willen betrifft, so kann sich das unmittelbare Geschmacksurteil der Vernunft auch in ihnen geltend machen. In den einseitigen Verhältnissen bedeutet die Übereinstimmung und Einheit offenbar, daß die passive Seite die Wirkung nicht unbeantwortet lasse. Es mißfällt, wenn eine Wohl- oder Wehetat keine Reaktion findet. Sie ist dann eine Störung des Gleichgewichts, das früher zwischen den Willen bestand, die der Aufhebung bedarf. „Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe von dem Empfänger auf den Täter ist das, worauf das Urteil weiset."[4]) So ergibt sich hier die Idee der Vergeltung, des Lohnes oder der Billigkeit. Und zwar ist die Vergeltung einerseits Dankbarkeit für die Wohltat, andererseits Strafe für die Wehetat. Die systematische Gewinnung dieser Idee ist der vorliegenden Ethik besonders angerechnet worden.

Das doppelseitige Verhältnis der Willen, nach dem sie sich in der gemeinsamen Wirklichkeit treffen, führt endlich dazu, daß sich die Willen gegenseitig hemmen und verneinen, d. i. zum Streit. Der Streit aber mißfällt. Was folgt daraus? Jeder soll den ihn hemmenden Willen des anderen zulassen, soll seine eigene Disposition über das Dritte, den Gegenstand, zugunsten des anderen überlassen. Dann ist der Streit doppelt vermieden; aber die Sache bleibt ungebraucht in der Mitte. Nun kann es sein, daß einer eher als der andere das Überlassen des anderen bemerkt und so seine Einräumung aufhebt und sich die Sache als mit dem Willen des anderen aneignet. „Einer hat überlassen; zufolge dieses Überlassens verharrt der andere bei seinem anfänglichen Wollen",[5]) jenem aber muß sein Überlassen, einmal geschehen, als Regel gelten, als Grenze, die er nicht überschreiten darf, d. i. als Rechtsgrenze. So entsteht das Recht als Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

---

[1]) 105 f. [2]) 101 f. [3]) 106. [4]) S. 128. [5]) S. 119.

Das ist das in sich geschlossene System der ethischen Ideale, das sich aus der Synthese der Vernunft und der empirisch gegebenen Willensverhältnisse ergibt. In diesem System läßt sich dann die ganze Fülle sittlicher Güter des menschlichen Lebens fassen. Die Idee des Rechts führt zu einer Rechtsgesellschaft, die der Vergeltung zum Lohnsystem, das insonderheit für die Bestrafung sorgt, die des Wohlwollens zu dem System, das auf das Wohl der Gesellschaft bedacht ist, dem Verwaltungssystem, die der Vollkommenheit zum Kultursystem, das auf die Entfaltung und Steigerung aller Kräfte bedacht ist, die der inneren Freiheit auf die Gesellschaft, als beseelt vom Geist der sittlichen Ideen. So kann das System des empirisch bedingten rationalen Nativismus in der Tat die Fülle der sittlichen Beziehungen verstehen lernen. Es wird den Rechtsnormen und ihrer Aufrechterhaltung in der Strafe, es wird der Liebe und dem Ziel der größten Wohlfahrt, es wird der eigenen und universellen Vollkommenheit und der sittlichen Persönlichkeit gerecht. Dieses Verständnis für die Fülle und Mannigfaltigkeit des sittlichen Lebens verdankt es seiner grundsätzlichen Berücksichtigung der empirischen Bedingungen des Vernunfturteilens.

Dieser empirisch-rationale Nativismus zeichnet sich vor den meisten anderen Typen durch seine empirisch-reale Begründung aus. Er beachtet die Verhältnisse der Wirklichkeit und bildet die elementarsten Grundurteile der Vernunft. Er erweckt den Eindruck, daß er die empirische Wirklichkeit reden lasse. Dadurch unterscheidet er sich von allen bisherigen Theoremen. Die Endzwecklehren waren eine Konstruktion des reflektierenden Verstandes, die künstlich das eine oder andere Ziel aus der empirischen Wirklichkeit herausgriff. Der Nativismus war vollends grundsätzlich nicht für die empirische Wirklichkeit offen und auch offenbar schwerer zu begründen, da er, in seiner annehmbarsten Gestalt, den ganzen Inhalt der sittlichen Normen aus einer apriorischen formalen Funktion ableiten wollte. Demgegenüber vereinigt der empirisch-rationale Nativismus die Vorzüge einer grundsätzlichen und umfassenden Berücksichtigung der empirischen Wirklichkeit und einer rein formalen Inanspruchnahme der Vernunft. Dieser vermittelnde und allseitige Charakter sicherte ihm eine

Schule, wie sie an Gleichheit und Zusammenhang der Anschauungen keine andere Ethik aufzuweisen hat. Mehr als eine Ethik ist genau nach dem System der fünf Ideen angelegt. Gewiß hat die aprioristische Ethik insbesondere mit ihrem Formalismus und Absolutismus noch tiefer und nachhaltiger gewirkt als die empirisch-rationale Ethik. Aber sie hat keine Schule aufzuweisen, die dem Typus solche Treue bewahrte wie die Schule des empirisch-rationalen Nativismus. [1])

Dieses System des empirisch-rationalen Nativismus konnte nun aber noch eine Einschränkung erfahren, die in der Konsequenz seines eigenen Prinzips lag. [2]) Wenn es sich nämlich um Willensverhältnisse handelt, so konnten mehrere von den oben gewonnenen Willensverhältnissen als unzutreffend bezeichnet werden. Das Verhältnis des Willens zu dem vorgestellten fremden Willen und das zum sittlichen Urteil sind keine Verhältnisse zu einem anderen, wirklichen Willen und auch das zweier Willensstrebungen in demselben Subjekt ist offenbar kein Verhältnis zweier Willen. Ein Verhältnis zweier wirklicher Willen liegt nur den Ideen des Rechts und der Vergeltung zugrunde.

Wenn daher schon in der engeren Schule (besonders bei Hartenstein) des ursprünglichen, von Herbart ausgebildeten empirisch-rationalen Nativismus die Idee der Vollkommenheit beseitigt worden war, so wird der empirisch-rationale Nativismus hier vollends durch eine strenge Fassung des Begriffs der Willensverhältnisse auf die Verhältnisse wirklicher Willen beschränkt. Dieses Gebiet wird aber noch genauer bestimmt. „Wenn zwei Willen auf denselben Gegenstand gerichtet sind, aber jeder von beiden den Gegenstand dem anderen streitig macht und für sich

[1]) G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844; L. v. Strümpell, Vorschule der Ethik 1845; F. H. Th. Allihn, Grundlehren der allgem. Ethik 1861, Grundriß der Ethik 1893; J. W. Nahlowsky, Die ethischen Ideen 1865, Allgemeine Ethik 1870 3. A. 1903; T. Ziller, Allgem. philos. Ethik 1880, 2. A. 85; H. Steinthal, Allgem. Ethik 1886; O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker 1885, 2. A. 90; W. Rein, Grundriß der Ethik mit Beziehungen a. d. Leben der Gegenwart, 2. A. 1906.

[2]) C. Stange, Einleitung in die Ethik II: Grundlinien der Ethik.

haben will, so entsteht zwar ein Willensverhältnis", „aber der Streit, den zwei Willen miteinander führen, ist nicht die Quelle irgendwelcher Verpflichtung". „Das Wollen zweier Willen bringt nur dann eine Verknüpfung zwischen beiden zustande, wenn es sich um identisches Wollen handelt", „wenn der eine den Inhalt, den der andere hat, zum Inhalt seines eigenen Wollens macht", dies aber wiederum nicht in der Weise des Spiels, sondern so, daß es sich um die „realen" Zwecke des anderen handelt. Ein auf die realen Zwecke gerichtetes identisches Wollen hat aber wiederum zur Voraussetzung, „daß der Wille diese Zwecke nicht schon von sich selbst aus zu verwirklichen vermag, sondern dazu des Beistandes des anderen bedarf und insofern von ihm abhängig ist". Endlich aber dürfe die Verpflichtung, die dem so beschriebenen Verhältnis entspringe, nicht eine einseitige sein, wie das bei dem Verhältnis gegen Gott der Fall ist, sondern sie müsse eine gegenseitige sein.

Wenn damit das Gebiet des sittlichen Urteils durch genaue Ausführung des Begriffs des Willensverhältnisses bestimmt worden ist, so wird andererseits auch der Begriff der Vernunft als desjenigen Vermögens, das für die Verhältnisse von Vorstellungen, Empfindungen und Willen Normen bildet, in dieser Ethik genauer ausgeführt. Der Verstand habe es immer nur mit Normen für einfache Vorstellungen, Empfindungen und Strebungen zu tun; die Allgemeinbegriffe oder Phantasiebilder, die er schafft, gälten immer nur für einzelne, elementare Tatbestände. Demgegenüber bilde die Vernunft Normen für die Verhältnisse von Vorstellungen usw. Das ergäbe die Logik, Ästhetik und Ethik. Und zwar sei der Leitfaden ihrer Normenbildung die Einheit in der Fülle und Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, im Falle der Willensverhältnisse also die Gemeinschaft. Diese Synthese von Willensverhältnissen und Vernunft ist der deutliche Typus des empirisch-rationalen Nativismus. Er darf als der klassische Abschluß des rationalen Nativismus überhaupt betrachtet werden.

Wenn es sich nun aber um die Kritik des empirisch-rationalen Nativismus handelt, so gilt hier bezüglich der apriorischen Voraussetzung dasselbe, was gegenüber dem reinen Apriorismus zu sagen war. Allerdings kann dieser Typus auch ohne einen apriorischen

Vernunftbegriff auskommen, indem er sich einfach an die ästhetischen Empfindungen anschließt. Wenn dieselben nämlich auch auf der Einheit und Übereinstimmung des Mannigfaltigen beruhen, so kann diese Einheit eben bei den empirischen Gegenständen selbst gesucht und das ästhetische Gefühl im Anschluß daran rein empirisch erklärt werden. Bezüglich der empirischen Bedingungen werden wir aber das Prinzip der Willensverhältnisse insofern von Bedeutung werden sehen, als es den Kanon der Verbindlichkeit zum Ausdruck bringt, nach dem die transsubjektive Wirklichkeit nur soweit verpflichten kann, als sie in das Leben des Subjekts irgendwie eingreift. Dieser Kanon, der sich dem von der transsubjektiven Wirklichkeit überhaupt anschließt, greift aber über den engen Rahmen der oben umgrenzten Willensverhältnisse weit hinaus, wie wir sehen werden.

b) Der empirisch bedingte Emotionalismus. (Die empirisch-rationale Tugendlehre.)

Die sittlichen Normen können nun aber nicht nur aus einer Synthese der apriorischen Vernunft oder des Geschmacks mit den empirischen Bedingungen gewonnen werden, sondern auch aus einer Synthese der emotionalen Seite des Bewußtseins mit den empirischen Bedingungen. Allerdings kann hier nicht von ursprünglichen Trieben die Rede sein; denn die Emotionen sollen erst durch die empirischen Bedingungen zustande kommen. Die apriorische Seite, die hier anzunehmen ist, kann allein die Funktion des Gefühls oder des Wertgebens überhaupt sein. Aber daß es zu bestimmten Gefühlen und Wertungen kommt, daran können nur die empirischen Bedingungen schuld sein. Die Normenbildung kommt hier also so zustande, daß die Funktion des Gefühls und Werthaltens sich an bestimmten Inhalten betätigt. Sie beruht auf bestimmten Wertgefühlen. Daher ist für diese Gruppe der Normenbildung der Begriff der Timologie geprägt worden. So tritt neben die rein rationale und die empirisch-rationale sowie die apriorisch-emotionale Moralpsychologie eine empirisch-emotionale Moralpsychologie oder eine Timologie. [1])

---

[1]) F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis 1889. Al. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie 1894 (A. Oelzelt-

Von dem beiderseitigen Rationalismus ist sie durch die Geltendmachung der emotionalen Seite unterschieden; vom apriorischen Emotionalismus durch die empirische Bedingtheit; jener lehrte ein synthetisches oder rein ursprüngliches Vorziehen, dieser lehrt ein analytisches, das aus der Auffassung empirischer Größen hervorgeht.

Das Gebiet der Timologie, mit dem wir es hier zu tun haben, kann aber noch genauer bestimmt werden. Hier haben wir es offenbar mit den Wertgebungen zu tun, die für das natürliche egoistische Verhalten eine Norm bedeuten, die also nicht egozentrisch, sondern irgendwie auf die transsubjektive Wirklichkeit gerichtet sind. Nicht als ob es sich hier um Gegenstandsgefühle handelte, wie wir sie als Grundlage der harmonistischen Moral kennen lernten, sondern es handelt sich um subjektive Zustände; aber es wird hier eine transsubjektiv orientierte subjektive Zuständlichkeit behauptet. Und zwar ist in der transsubjektiven Wirklichkeit wieder die entscheidende Größe, die Wert und Norm für das Subjekt werden kann, der Mensch. Es handelt sich also irgendwie um die Menschen, die um das Subjekt her sind, die Mitmenschen. Und es fragt sich, wie sie der Inhalt und Ausgang der Wertgebung sein können. Dieser Teil der Timologie war schon in der älteren englischen Ethik unter dem Begriff der Sympathie bekannt. Wir werden Ethiker kennen lernen, die die Ethik als Sympathielehre ausführten. Ein umfassenderer Begriff ist der des Altruismus, der von Comte gebildet ist. Dieser kann gegenüber der Endzwecklehre

---

Newin, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme 1883, Über sittliche Dispositionen 1892). Ch. v. Ehrenfels, System der Werttheorie, I. Allg. Werttheorie, Psychologie des Begehrens, II. Grundzüge der Ethik 1897 f. Grundbegriffe der Ethik 1907. J. C. Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie 1902. Vgl. hier auch H. Schwarz, s. o. F. Krüger, s. o. Vgl. Elsenhans, Wesen u. Entstehung des Gewissens, Eine Psychologie der Ethik 1894. — Vor allem aber ist unabhängig von dieser neueren empirisch-emotionalen Moralpsychologie zu merken: F. E. Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten 1822. Grundlinien des natürl. Systems der prakt. Philos. I. Allg. Sittenlehre 1837, II. Spez. Sittenlehre 1840. III Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philos. Kriminalrechts 1839. Vgl. das Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft 1833 4. A. 1877. Vgl. die Übersetzung des Benthamschen Werkes (oben S. 88). F. Dittes, Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moral. Erziehung 1856.

nur als „emotionaler“ der Moralpsychologie, und gegenüber dem apriorischen Emotionalismus nur als „empirisch-emotionaler“ der vorliegenden Gruppe eigentümlich sein. Die neueste Bearbeitung der Timologie hat aber zur Bezeichnung dieser Gruppe den Begriff der Heteropathik gebildet. Die Ethik ist ihr nichts anderes als eben der heteropathische Teil der Timologie.[1])

Die Timologie oder Werttheorie umfaßt aber mehr als die vorliegende Gruppe. Die ursprünglichste Wertgebung ist nicht altruistisch, sondern egoistisch; sie betrifft das eigene Ich und seine Zuständlichkeit; neben und vor der Heteropathik steht eine Autopathik. Das Kriterium der Autopathik sind die Gegensatzpole: gut im Sinne von lustauslösend und schlecht im Sinne von unlustauslösend, beide bezogen auf das Subjekt des Wertenden. Das Kriterium der Heteropathik ist dasselbe, bezogen auf ein fremdes Subjekt. Diese beiden Arten der Timologie haben offenbar die nächste Beziehung zu den beiden Gruppen der Endzwecklehre. Der Eudämonismus ist das Ergebnis des autopathischen Wertens und die transsubjektive Endzwecklehre das des heteropathischen Wertens. Daß aber trotzdem zwischen Timologie und Endzwecklehre in unserem System ein Abstand gebildet wird, ist darin begründet, daß die Endzwecklehre keineswegs eine psychologische Grundlage haben muß, sondern als reine Norm von außen aufgestellt werden kann, und daß andererseits die Timologie nicht auf eine Endzwecklehre hinausgeführt werden muß. Daß aber der Eudämonismus oder die Autopathik nicht hier unter der Timologie einen Ort finden kann, ist darin begründet, daß er untauglich ist zu einem Gesetz.

Wenn wir nun die altruistischen Wertgefühle, die in der Geschichte der Ethik in ihrer Vereinzelung, ohne Zusammenhang und Ableitung auftreten, systematisch gewinnen wollen, so müssen wir naturgemäß ausgehen von ihren empirischen Bedingungen. Diese liegen in den Mitmenschen und zwar offenbar in der verschiedenen Art, wie sie dem Subjekt gegeben sein und auf dasselbe einwirken können. Es handelt sich also um die Hauptarten der empirischen Gegebenheit der anderen für das Ich.

---

[1]) Vgl. z. B. J. C. Kreibig, a. a. O. S. 106 f.

1. Der perzeptionell bedingte, sympathetische Altruismus.

Die anderen sind nun offenbar zunächst ebenso wie alle anderen Dinge Gegenstand der Wahrnehmung. Wenn sie überhaupt wie andere Dinge dem Subjekt gegenständlich sind, so ist die grundlegende Bedingung ihrer Gegebenheit die Wahrnehmung derselben. Somit würden wir es hier mit einer ersten, intellektuellen oder perzeptionellen Sphäre der Heteropathik zu tun haben. Die Wertgefühle, die sich in ihr ergeben, schließen sich der Wahrnehmung der Mitmenschen an und sind insofern intellektueller Art, wenn nicht ihrem eigenen Wesen, so ihrem Ausgangspunkt und ihrer Bedingung nach.

α) Das Wohlgefühl über andere, die „Sympathie".

Jeder Gegenstand der Wahrnehmung hat nun eine bestimmte Beschaffenheit; so auch die Menschen. Ihre körperliche Erscheinung sowohl wie das innere Wesen, welches durch sie spricht und Ausdruck gewinnt, trägt bei jedem einen bestimmten, eigenartigen Charakter. Dieser aber wirkt auf das Subjekt verschieden, je nach der eigenen Art des Subjekts. Die eine Erscheinung und ihr Charakter gefällt, die andere nicht. Dadurch entstehen die ersten und grundlegenden heteropathischen Wertgefühle. Wir bezeichnen sie als Sympathie und Antipathie.

Der Begriff der Sympathie ist allerdings auch noch in einem anderen Sinn gebräuchlich, in dem der Gefühle, die sich an die Gefühle der anderen anschließen, von denen das bekannteste Gefühl das des Mitleids ist. Von diesem Mitgefühl ist das vorliegende deutlich zu unterscheiden: es hat nicht die Gefühle der anderen zum Gegenstand, sondern ihre Beschaffenheit, ihren Charakter; und es besteht nicht in einer Hineinversetzung in die anderen, vielmehr bleiben das Ich und die anderen getrennt, und das Gefühl beruht gerade darauf, wie das Ich in seiner Eigenheit durch die anderen berührt wird; dort spielt die Eigenheit des Ich keine Rolle, sondern das Ich geht im anderen auf; hier dagegen handelt es sich um die Berührung des eigenen Wesens durch das Wesen des anderen.

Daher ist hier auch eine Gegensatzbildung möglich, die bei den Mitempfindungen nicht möglich ist: der Begriff der Anti-

pathie. Der Gegensatz der Mitempfindungen ist einfach das Unterbleiben der Hineinversetzung in die anderen, das Fürsichbleiben. Dieses aber ist noch keine Antipathie gegen die anderen, sondern eine friedliche Schiedlichkeit. Daher hat der Begriff der Sympathie im Sinne der Mitempfindungen nicht zu dem Gegenbegriff der Antipathie geführt. Wo es sich aber um das Verhältnis des fremden Wesens zum eigenen Wesen, d. i. um die Auffassung jenes durch dieses handelt, da ist nicht nur ein positives, freundliches Verhältnis möglich, das im Begriff der Sympathie ausgedrückt wird, sondern auch ein negatives, das dann im Begriff der Antipathie zum Ausdruck gebracht wird. So ist die Sympathie als Wohlgefallen am anderen durchaus zu unterscheiden von der Sympathie als Mitempfindung mit dem Inneren des anderen. Es hat sich aber insofern eine Wandlung im Sprachgebrauch ergeben, als der Begriff der Sympathie früher, in der englischen Ethik, für die Mitempfindungen verwandt wurde, während er jetzt allgemein in dem Sinne des Wohlgefallens verwandt wird, der in der Antipathie seinen Gegensatz findet.

Diese sympathische oder antipathische Wertempfindung ist logischerweise die erste Gruppe der heteropathischen Timologie. Sympathie und Antipathie sind umfassende Motive in dem Verhältnis und Verhalten der Menschen untereinander. Sie sind es, die wohl in der Mehrzahl der Fälle den besonderen Verbindungen, die unter Menschen geschlossen werden, zugrunde liegen; die Motive der Freundschaften und der geschlechtlichen Verbindungen haben zum größten Teil hier ihren Ort. Sie führen zu unwillkürlicher Zuneigung oder Abneigung. Es sind die Beschaffenheiten, die Naturen und Charaktere, das Naturell und Temperament der Menschen, die sich berühren und entweder anziehen oder abstoßen. Deshalb sind es unwillkürliche Regungen, die aber gerade deshalb um so wirksamer sind. Die Gesetze für die Zu- oder Abneigung können aber logischerweise entweder die Analogie der beiden Wesenheiten oder auch ein wirksames Verhältnis der beiden sein, indem sie einander ergänzen; im ersteren Fall zieht die Ähnlichkeit an, im anderen die Unähnlichkeit als Voraussetzung gegenseitiger Ergänzung. Die sympathische Liebe ist entweder eine solche der Ähnlichkeit oder eine solche der Ergänzung.

Die Beschaffenheit des anderen kann nun aber nicht nur in ihrer Wirkung auf die eigene Beschaffenheit das Gefühl des Gefallens oder Mißfallens hervorrufen, sondern auch an sich selber. Es kann uns ein Wesen gefallen, ohne daß es irgendwie zu unserem eigenen paßte. Es gibt ein vom Subjekt unabhängiges, rein objektives Wohlgefallen und Mißfallen. Allerdings wird es zu diesem irgendwelcher Normen bedürfen. Dieses Gefallen nennen wir nicht Sympathie.

Die Liebe des Wohlgefallens nun könnte offenbar auch zum Beweis eines natürlichen Altruismus verwandt werden, besonders die Sympathie. Aber wenn irgendwo, so ist es hier deutlich, daß die altruistischen Emotionen nicht eigentlich Triebe des Subjekts sind, sondern mechanische Wirkungen der empirischen Wirklichkeit um uns her, die zum wesentlichsten Teil eine Orientierung derselben an dem eigenen Wesen bedeuten. Die Sympathie ist durchaus eine selbstsüchtige Liebe. Sie liebt nur, was dem Subjekt angenehm ist. Sie ist keine „quellende" Liebe, sondern „geschöpfte", geschöpft von ihren Gegenständen, wie Luther feinsinnig über die natürliche Liebe urteilt. Sie weiß nichts von der Liebe zum Unliebenswerten oder gar zum Feinde, vielmehr ist nach ihrer Methode der Feind zu hassen. Aus diesem Charakter der vorliegenden Sympathie ist es denn auch erklärlich, daß sie niemals zur Begründung der sittlichen Normen verwandt worden ist, so daß der Begriff der Sympathie, soweit er in der Geschichte der Ethik Bedeutung gewonnen hat, ganz von selbst auf die Mitempfindung beschränkt blieb.

β) Das Mitgefühl; die Sympathie (historischer Sprachgebrauch).

Wenn der Mensch dem Subjekt Gegenstand der Wahrnehmung ist, so verhält es sich mit ihm doch noch anders als mit allen anderen Gegenständen der Wahrnehmung. Er hat nämlich nicht nur eine bestimmte Beschaffenheit, sondern hinter der Erscheinung, die er darbietet, steht ein Inneres, in dem er alles, was ihm begegnet und was ihm eigen ist, im Gefühl empfindet. Offenbar aber können die Gefühle, die wir am anderen wahrnehmen, für unser auf den anderen gerichtetes Bewußtsein von Bedeutung werden. Wenn der Mensch nach seiner objektiven Beschaffenheit

ein heteropathisches Wertgefühl im Subjekt hervorrufen konnte, so wird er vollends nach seiner Innerlichkeit, in der er die subjektive Bedeutung seiner jeweiligen Lage und Wirklichkeit erfährt, Gegenstand und Ausgang eines altruistischen Gefühls im Subjekt werden können.

Es fragt sich nun aber, wie der Mensch um die Gefühle seiner Mitmenschen wissen könne. Denn er kann keinem ins Innere sehen. Er sieht nicht die Gefühle, sondern nur ihren Ausdruck in der körperlichen Erscheinung; von dieser aus kann er erst das Innere erschließen. Demgemäß ist nur eine doppelte Perzeption der Gefühle des anderen möglich. Entweder das fremde Bewußtsein teilt ihm seine Gefühle mit und er stellt sich dieselben vor, oder er nimmt das äußere Milieu der Gefühle des anderen wahr. Und zwar kann dieses äußere Material wieder von doppelter Art sein; es kann der Ausdruck der Gefühle in sichtbaren oder hörbaren Gebärden und Worten sein, oder es kann die Situation sein, die zu den Gefühlen geführt hat. Demnach haben wir für die Perzeption des Gefühlslebens der anderen zwischen mehreren Arten zu unterscheiden: zwischen der irgendwie begründeten Vorstellung und der Wahrnehmung desselben, zwischen der Wahrnehmung des Gefühlsausdrucks oder der Ursachen. Das sind drei Stufen, die sich in dem Grad ihrer Wirkung auf das Subjekt unterscheiden. Die schwächste Wirkung hat die bloße Vorstellung, eine stärkere die Wahrnehmung des Gefühlsausdrucks, und eine stärkere noch die Wahrnehmung der Ursachen. Die Vorstellung des stelzfüßigen Bettlers pflegt nicht so wirksam zu sein als seine Miene und ausgestreckte Hand und diese kann noch vom Anblick des Stelzfußes übertroffen werden, obschon die Bedeutung der Mienen nicht zu unterschätzen ist. Diese Arten der Perzeption sind die Grundlage und der Ausgangspunkt der Mitempfindung. Und in dieser Beziehung ist ihr gemeinsamer Charakter von Bedeutung, nach dem die Gefühle nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, sondern nur ihre Äußerung oder Veranlassung.

Zu diesen Arten und Stufen der Perzeption kommen nun aber auch noch verschiedene Arten und Stufen des Gegenstandes der Perzeption, der Gefühle selbst und ihrer Äußerungen oder

Veranlassungen. Wir haben nämlich nicht mit allen Gefühlen und Situationen der anderen Mitempfindungen. Die Bedingung der Wirkung des Wahrgenommenen auf uns ist eine gewisse Intensität des Eindrucks, den es auf uns ausübt. Erst von bestimmten Graden des Eindrucks an wird unser Gefühl bewegt. Und zwar kann die Bedingung zunächst schon in dem Verhältnis des Subjekts zu den anderen liegen; die Gefühle irgendwie mit uns verbundener Personen prägen sich unserem Gemüt leichter ein. Die Bedingung kann aber auch unabhängig von besonderer Verbindung der Menschen lediglich in der Art oder Stärke des Gefühls oder ihrer Äußerung und Veranlassung liegen. Was die Stärke betrifft, so empfinden wir mit einer Lust oder Unlust von gewöhnlichem Grade kaum, sondern nur mit einer besonderen, außergewöhnlichen, mit Freude oder Trauer; und was die Art betrifft, so empfinden wir lieber mit der Freude als mit der Trauer.

Nach dieser Grundlegung handelt es sich nun aber um den Verlauf des Mitgefühls. Die Wahrnehmung der Anzeichen oder Ursachen großer Leiden oder geringerer Freuden setzt sich mit psychologischer Notwendigkeit fort zu der Empfindung, die der wahrgenommenen Situation entspricht. Der Eindruck der Situation selbst setzt sich unmittelbar, ohne Reflexion, fort ins Gefühl. So erzeugt die Situation des anderen im Subjekt ein Gefühl. Dieses Gefühl muß keineswegs mit dem Bewußtsein von dem Gefühl des anderen verbunden sein, geschweige denn, daß es irgendwie durch dasselbe erzeugt wäre. Nicht das Gefühl des anderen bewirkt die Mitempfindung, sondern nur der Ausdruck oder die Veranlassung des Gefühls, die das Subjekt wahrnimmt. Die Reflexion auf die Gefühle der anderen hat in der Genesis der Mitempfindung keine Stelle. Die Mitempfindung ist die unreflektierte Wirkung der Wahrnehmung. Sie ist genuin keineswegs Mitempfindung, sondern originale und selbständige Empfindung des Subjekts, das unter dem Eindruck seiner Wahrnehmungen steht. Wie es sonst unter dem Eindruck seiner Wahrnehmungen Empfindungen und Gefühle hat, so auch hier. Allerdings kann es Mitempfindungen geben, die so langsam entstehen, daß die Reflexion auf die Gefühle der anderen ihnen vorangehen können. Aber die unmittelbaren, ursprünglichen Mitempfindungen

entstehen unreflektiert aus den Eindrücken der Wahrnehmung. In dieser Phase ist das Subjekt gleichsam selbst in der Haut des anderen. Es empfindet dessen Lage.

Erst wenn das Mitgefühl entstanden ist oder auch zugleich mit ihm kann sich dann der Gedanke an das Gefühl des anderen einstellen. In den meisten Fällen wird das Mitgefühl und das Bewußtsein desselben zeitlich nicht weit auseinanderliegen. Durch diese nachträgliche oder sekundäre Reflexion auf das Gefühl des anderen wird die eigene originale Empfindung erst zum eigentlichen Mitgefühl. Wenn es ursprünglich nur das selbständige, eigene Gefühl der fremden Gefühlsausdrücke oder -ursachen war, so wird es jetzt erst zum Mitgefühl. Dadurch wird die Intensität des Gefühls aber keineswegs gesteigert, vielmehr verringert. Am lebhaftesten ist das Mitgefühl, wenn es sich der Verschiedenheit des Leidenden vom Subjekt, d. h. seines eigenen Charakters als Mitgefühl noch nicht bewußt ist. Dieses Bewußtsein vermindert die Gefühlsstärke. Die erste Phase ist die Wahrnehmung fremder Gefühlssituationen, die zweite das ihnen entsprechende Gefühl, die dritte das Bewußtsein von dem Gefühl des anderen. In dieser dritten Phase erst gewinnt das Gefühl fremder Situationen seine altruistische Bedeutung und damit seine Bedeutung für die Ethik.

Obwohl nun mit dieser Phase der Prozeß des Mitgefühls noch nicht vollendet ist, knüpft doch schon an sie die ethische Bedeutung desselben an, und innerhalb dieser wird sich die abschließende Phase des Mitgefühls von selbst ergeben. Wenn wir demnach hier der ethischen Bedeutung des Mitgefühls näher treten, so ist offenbar für diese ein deutlicher Unterschied zu machen. Das Mitgefühl kann sowohl für die Beurteilung der Handlungen Bedeutung haben, als auch für das Handeln und Wollen des mitfühlenden Subjekts selbst, sowohl für das sittliche Urteil als für das sittliche Wollen. Jene Beurteilung ist emotional begründet und dieses Wollen wird als angeborene Norm gegen die natürlichen Beweggründe aufgestellt.

aa) Wenn wir nun zunächst nach der unmittelbaren Bedeutung der Sympathie für die Normenbildung fragen, $\alpha\alpha$) so ist dieselbe in erster Linie darin zu suchen, daß sie mit der ganzen Situation der anderen auch die ihnen widerfahren-

den Handlungen dem Subjekt zu empfinden gibt. Die dem anderen wohltuenden Handlungen werden angenehm empfunden, die ihm schadenden werden schmerzlich empfunden. Das Angenehme aber billigt der Mensch, das Schmerzliche mißbilligt er. So kommt es durch die Sympathie zu einer Beurteilung der Handlungen vom Standpunkt der anderen. Und diese kann dem eigenen Verhalten durchaus Schranken auferlegen. Wenn der Mensch in seinem natürlichen Verhalten die anderen nicht beachten möchte, so zwingt ihn die Sympathie dennoch dazu, indem sie die Handlungen nicht billigt, die dem anderen wehe tun. Diese Normenbildung ist in der Tat im sittlichen Leben nicht unwirksam. Das selbstsüchtige Handeln wird in der Tat vielfach durch die Sympathie eingeschränkt. Die Sympathie wird der Selbstsucht zum Gewissen und zur Norm. Die Ironie dieser Normenbildung ist nur, daß es nichts anderes als eben das selbstische Empfinden ist, das die Normen bildet; denn die dem anderen unangenehmen Handlungen werden aus keinem anderen Grunde gemißbilligt, als weil sie als unangenehm empfunden werden. So muß das eudämonistische Prinzip selbst zur transsubjektiven Normenbildung dienen. Diesen Typus der Normenbildung hat David Hume klassisch ausgeführt.[1])

ββ) Die Sympathie bedeutet nun aber nicht nur einen Maßstab für die den anderen widerfahrenden Handlungen, sondern auch für die Empfindungen, die den Handlungen oder der Situation überhaupt folgen. Offenbar besteht zwischen der Sympathie und der Empfindung des Betroffenen selbst ein Verhältnis der Analogie. Sie gehen beide aus denselben Tatsachen und Situationen hervor und haben so dieselbe Art. Aber ihre Stärke ist verschieden. Die Empfindungen des Betroffenen sind naturgemäß viel lebhafter als die sympathischen Empfindungen. Denn sie gehen aus dem eigenen, realen Erleben der Tatsachen und Situationen hervor, während die Sympathie nur die Wahrnehmung derselben zu ihrem Grunde hat. Die bloße Wahrnehmung wird nur zu einem abgeblaßten Gefühl führen können im Vergleich mit dem des eigenen

[1]) D. Hume, Treatise on human nature, 3. Tl. Of morals 1739 f., dtsch. 1790—92; Essays moral and political 1741 f. 2. Tl.: Enquiry concerning the principles of morals 1761, dtsch. 1883. Vgl. Störrings Schriften, ob. S. 10.

Erlebens. Dieses Verhältnis der qualitativen Ähnlichkeit und der graduellen Verschiedenheit zwischen eigenem Erleben und Sympathie konnte offenbar ein Maßstab für die beiden Glieder werden. Das eine konnte am anderen seine graduelle Normierung finden. Das aber liegt um so näher, als die Sympathie selbst in ihrer dritten Phase in den bewußten Vergleich mit den originalen Empfindungen tritt.

Diesen Typus der Normenbildung hat Adam Smith [1]) in Ergänzung der Humeschen Sympathielehre klassisch ausgeführt. Er leitet aus der graduellen Verschiedenheit auf dem Grunde der qualitativen Gleichheit die sittlichen Werturteile ab. Und zwar ergeben sich daraus zunächst Normen für die Gefühle des Betroffenen. Wenn diese aus starker, subjektiver Auffassung der Handlungen hervorgehen und es in ihrem Subjektivismus an der richtigen Mäßigung und objektiven Haltung fehlen lassen, so können die entsprechenden sympathischen Empfindungen mit dem Anspruch auftreten, die maßvolleren zu sein, die aus einer objektiveren Auffassung der widerfahrenen Handlungen hervorgehen. Die Gefühle, die aus der objektiven Wahrnehmung der den anderen widerfahrenden Handlungen hervorgehen, werden den Gefühlen, die aus dem subjektiven Erleben dieser Handlungen hervorgehen, zum Gesetz. Die letzteren werden gelobt werden, je näher sie im Gefühlsgrade den ersteren kommen, getadelt aber, je weiter sie die ersteren übersteigen oder hinter ihnen zurückbleiben. Die Sympathie wird so zum unparteiischen Zuschauer. Das Ideal, das sie als solcher aufstellt, ist zusammenfassend offenbar das der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung. Diese Normenbildung wirkt dann aber auch auf das Subjekt selbst zurück. Dieses wird sein Handeln unter das Urteil des objektiveren Zuschauers stellen. Das Gewissen ist der objektive Zuschauer in der eigenen Brust.

Diese Methode der Normenbildung kann offenbar auf alle möglichen Verhältnisse ausgedehnt werden. In erster Linie stehen die bloßen Ereignisse und Tatsachen, in zweiter die Handlungen der Menschen. Beiden gegenüber gibt es entweder Freude und Dankbarkeit oder Trauer und Furcht, mit denen sich den Menschen

---

[1]) A. Smith, Theory of moral sentiments 1759.

gegenüber Zorn, dem Geschick gegenüber Verbitterung verbinden kann. Neben den Handlungen der Menschen stehen aber ihre Verbindungen untereinander, sei es die natürlichen, sei es die durch Wohlgefallen oder Antipathie und durch das Zusammenleben begründeten, in denen Liebe oder Antipathie, altruistische oder egoistische Neigungen herrschen. Alle diese Empfindungen können durch die sympathetische Norm beurteilt werden. Ihr Mehr oder Weniger gegenüber der Sympathie des objektiven Zuschauers wird verurteilt.

Allerdings tritt hier ein beachtenswerter Unterschied ein; das Mehr und Weniger der freundlichen Affekte, Freude, Dankbarkeit, Liebe, wird nicht mechanisch dem der unfreundlichen, Trauer, Zorn, Bitterkeit, Antipathie und Egoismus gleich beurteilt. Wenn wir fragen, woher die Verschiedenheit ihrer Beurteilung möglich sei, so könnte man auf die Verschiedenheit ihrer Qualität verweisen. Jene werden angenehm empfunden, diese unangenehm. Daher wird bei jenen ein Übermaß geduldet, während ihr Mangel aufs höchste verurteilt wird, und umgekehrt wird bei diesen der Mangel geduldet und das Übermaß verurteilt.

Aber neben dieser Einschränkung des mechanischen Gleichmaßes der sympathetischen Norm ist doch noch eine andere denkbar, sobald die Empfindungen zu erneutem Handeln gegen andere führen. Dann wird die Sympathie auch mit den neuen Betroffenen fühlen, wie uns die erste Bedeutung der Sympathie zeigte, die Hume ausgebildet hatte. Und so treten dann zwei sympathische Regungen auf: neben dem mit der ersten Betroffenen die mit dem zweiten Betroffenen. Und so verdoppelt sich im Fall der freundlichen Empfindungen das Wohlgefühl, während im entgegengesetzten Fall die Sympathie mit Zorn oder Antipathie durch die Sympathie mit dem durch sie Betroffenen geschwächt wird. Und so entsteht hier dasselbe Gesetz vom Übermaß der freundlichen Gefühle, das eher verziehen wird als ihr Mangel, und vom Übermaß der unfreundlichen Gefühle, das weniger verziehen wird als ihr Mangel.

Überhaupt aber ist mit dieser Wendung die Sympathie in ein ganz neues Stadium eingetreten. Während sie bisher nur auf den Betroffenen ging, ist dieser hier zum Handelnden geworden, indem seine Gefühle als Motive zu neuen Handlungen in Betracht gezogen

werden. In diesem Sinn kann also die Sympathie nicht nur im Blick auf die Betroffenen verwandt werden, sondern auch im Blick auf die Handelnden selbst. Nicht als ob der Handelnde an sich als solcher Gegenstand der Sympathie sein könnte, er kann es nur sein als Träger von Empfindungen und als Urheber neuer Betroffenheit eines anderen. Unmittelbare Sympathie mit dem Handelnden ist nicht denkbar; denn die Sympathie hat es immer nur mit Affekten zu tun; Affekte aber entstehen nur auf Grund einer Tatsache, die dem Menschen widerfährt. Worauf es aber der Sympathie bei den Handelnden ankommt, ist vollends offenbar: auf ihre Motive, d. i. die Affekte.

Die Sympathie kann nun aber nicht nur den originalen Empfindungen zur Norm werden, sondern auch umgekehrt diese jener. Wenn die bisherige sympathetische Normenbildung zur Selbstbeherrschung führte, so wird die umgekehrte Normenbildung darauf gehen, daß die Sympathie sich wirklich in die Lage der Betroffenen versetze, daß sie sich zur Teilnahme und zum Zartgefühl ausbilde. Damit wird das Schema des sympathetischen Altruismus vollständig. Die Sympathie ist für ihren Träger, für den von einer Handlung oder Tatsache Betroffenen und für diesen als durch seine Affekte wieder zum Handeln bestimmten und andere beeinflussenden ein Gesetz, damit aber fast für das ganze Gebiet des Lebens und Handelns.

bb) Die Mitempfindungen haben nun aber nicht nur unmittelbar für die Urteilsbildung Bedeutung, sondern auch in vermittelter Weise, indem sie zunächst ein sittliches, altruistisches Verhalten im Menschen bewirken. Bisher verhielt es sich so, daß sie, sei es im Blick auf die dem anderen widerfahrenden Handlungen, sei es im Blick auf seine Empfindungen dem eigenen, natürlichen Verhalten zur Norm wurden; demgegenüber handelt es sich jetzt um ihre unmittelbare Bedeutung für das Willensverhalten. Sie können als Beweis für die Güte der menschlichen Natur verwandt werden, so daß es sich hier um den wirklichen sympathetischen Altruismus handelt.

$\alpha\alpha$) Dieser kann nun zunächst in den Mitempfindungen als solchen gesehen werden. Sie erwecken den Anschein, als ob sie von vornherein am anderen interessiert wären. Die vulgäre

Auffassung der Mitempfindungen ist eben die, daß sie Lust an fremder Lust und Unlust an fremder Unlust seien. Mitfreude sei „eigene Lust aus der Vorstellung fremder Lust“ und Mitleid „eigene Unlust aus der Vorstellung fremder Unlust“. Nach dieser vulgären Auffassung scheint es so, als sei das Subjekt selbstlos am anderen interessiert. Hier ist es dann begreiflich, wenn man von dem Mysterium der Mitempfindungen geredet hat und zu dem Schluß gekommen ist, es liege ihnen eine metaphysische und ursprüngliche Einheit der Individuen zugrunde, der schon an einen anderen, früheren Ort gehörte. Hier kann dann eine neue sympathetische Ethik einsetzen, die insbesondere der heteropathischen Timologie eigen ist:[1]) „Als ethisch gut bezeichnen wir eine Gesinnung, welche darauf gerichtet ist, fremde Lust auszulösen oder fremde Unlust zu unterdrücken“, als ethisch böse das Gegenteil, dessen Höhe die Lust an fremder Unlust ist, d. i. die Grausamkeit und die Unlust an fremder Lust, d. i. der Neid, beides zusammengefaßt als Gegengefühl oder Bosheit. „Diese beiden Bestimmungen bilden das elementare Kriterium der Ethik“. Diese Ethik wird dann überaus künstlich ausgebaut durch das Verhältnis von Mitgefühl und Selbstliebe, in dem der Sieg jenes über diese um so höher bewertet wird, je kleiner der erstrebte Vorteil des anderen und je größer der preisgegebene eigene Vorteil ist, durch das Verhältnis von Bosheit und Selbstliebe, in dem jene verworfen wird, je kleiner der fremde Schaden ist, dem eigener Vorteil geopfert wird, oder je größer das eigene Opfer ist, durch das Verhältnis von Mitgefühl und vorübergehend möglichem Selbsthaß und durch das Verhältnis von Bosheit und Selbsthaß.

Diese Auffassung der Mitempfindungen, die in ihnen eine wirkliche Zuwendung zu den anderen sieht, besteht aber wenigstens in genetischer Beziehung nicht zu Recht. Sie gehen, wie wir sahen, lediglich aus der Wahrnehmung der Situationen der anderen hervor. Wie überhaupt die Situationen, die wir wahrnehmen, auf unser Gefühl einwirken, so verhält es sich auch hier. Die Mitempfindungen sind nicht genuin Lust oder Unlust an den fremden Empfindungen, sondern eigene Lust und Unlust an den wahr-

[1]) Vgl. J. C. Kreibig, a. a. O.

genommenen Situationen. Erst nachdem sie vorhanden sind oder zugleich mit ihrer Entstehung kann das Bewußtsein eintreten, daß die anderen dieselben Empfindungen in noch viel höherem Maße haben. Und wenn dann die eigenen Empfindungen mit diesem Bewußtsein festgehalten werden, ist erst wirkliche Mitempfindung vorhanden. So ist die Mitempfindung als solche sekundär.

$\beta\beta$) Es kann nun aber nicht nur bei den Mitempfindungen bleiben, sondern dieselben können zum Handeln führen. Und damit treten sie in eine vierte Phase ein. Die erste war die Wahrnehmung der Situation der anderen, die zweite war deren Empfindung, die dritte die Reflexion auf den von der Situation Betroffenen, die vierte ist das aus der Empfindung hervorgehende Handeln. Und diese ist offenbar die letzte Phase. Über das Handeln hinaus gibt es keine weitere Phase. Diese letzte Phase tritt nun aber offenbar nicht bei allen Arten der Empfindung ein. Die angenehmen Empfindungen legen das Handeln nicht nahe, wenigstens nicht das Handeln im wirksamen Sinn; denn sie sind in sich befriedigt und gesättigt, so daß sie höchstens zu einem darstellenden Handeln führen können. Wohl aber legen die unangenehmen und traurigen Empfindungen, d. i. das Mitleid, das Handeln nahe; denn sie sind ihrem Wesen nach mit dem Wunsche ihres eigenen Aufhörens verbunden. Diesem Wunsche kann zwar Genüge geschehen, indem man sich dem Anblick oder dem Bewußtsein ihrer Ursachen entzieht. Wirksam aber kann er nur dadurch erfüllt werden, daß die Ursachen beseitigt werden. Und so können die unangenehmen Mitempfindungen zu Handlungen führen, die die Ursachen fremden Leides zu beseitigen suchen. Von dieser vierten Phase aus ist erst die auszeichnende Stellung des Mitleids unter allen Mitempfindungen zu verstehen. Allein dieses führt zu wirksamem Handeln, während die übrigen Mitempfindungen unwirksam bleiben. Deshalb konnte das Mitleid vielfach sogar zum einzigen Inhalt des Sympathiebegriffs werden.

Die Erklärung und Auffassung dieser vierten, wirksamen Phase kann nun aber weit auseinandergehen. Dieselbe kann zunächst im rein altruistischen Sinn gedeutet werden. Der Mitleidige handle lediglich um des anderen willen, d. i. eben aus Mitleid. Das beweise die Art seiner Handlung. Er suche in ihr

nicht sein eigenes Wohl, sondern allein das des anderen. Er wolle das fremde Leid beseitigen. Diese Auffassung fand dann im Mitleid eine der Hauptstützen für den Beweis der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur und für die Begründung sittlicher Normen, so daß man sogar von einer Ethik des Mitleids reden kann, insbesondere da, wo ein Pessimismus über den Leiden die Freude des Daseins vergißt, wie bei Schopenhauer.[1]) Dieser altruistischen Erklärung des Mitleids konnte aber eine entgegengesetzte gegenübertreten. Man konnte die Motive der Mitleidshandlungen in der eigenen Unlust sehen. Sie seien nichts anderes als Beseitigung eben dieser. Infolge oftmaliger Wiederholung bilde sich dann eine psychische Abkürzung, indem die Reflexion auf eigene Zustände ausfalle und so nur ein uninteressiertes, selbstloses Handeln übrig bleibe. [2])

Wenn wir nun diesen Streit zwischen altruistischer und egoistischer Auffassung des Mitleids schlichten sollen, so können wir in Anbetracht der bisherigen Phasen der Mitempfindungen nur beiden Seiten Recht geben. Es kommt nämlich darauf an, an welche Phase sich das Handeln anschließt. Es kann sich zunächst schon an die zweite Phase anschließen, die in der der Wahrnehmung unmittelbar folgenden eigenen Empfindung besteht. Wie die Empfindung der Wahrnehmung unmittelbar folgt, so kann auch die Handlung der Empfindung unmittelbar folgen. Ich sehe den Bettler, er erweckt eine schmerzliche Empfindung, und ich gebe ihm ein Geldstück. In der Folge dieser Vorgänge braucht in keiner Weise der Gedanke an das fremde Leid mitzuspielen. Die Unlust kann ohne dazwischentretende Reflexion zum Handeln antreiben; sie kann rein wirksames, durch Reflexion so wenig wie im besondern durch Zweckvorstellung vermitteltes Motiv sein. Erst nach vollzogener Mitleidshandlung kann dann das Bewußtsein um die Verschiedenheit des Leidenden von mir eintreten; oder vielmehr nach jener muß dieses eintreten, wenn anders das Bewußtsein bei dem Fall verweilt. Dieser erste Fall charakterisiert sich also dadurch, daß sich die Mitleidshandlung an

[1]) Vgl. Schopenhauers Ethik, oben S. 193.

[2]) So z. B. Hartley, Observations on man, his duty and his expectations 1749; Bentham, Deontology, oben S. 88.

die eigene Empfindung anschließt und die letztere erst nach jener zur bewußten Mitempfindung wird. Wahrnehmung, Empfindung und Handlung sind eine unreflektierte, unmittelbare Einheit, nach der sich erst das Ich, das des anderen Situation empfand, aus der Verschmelzung mit dem anderen löst. Wie es aber in diesem Fall um den altruistischen Charakter des Mitleids steht, ist offenbar: er ist nicht vorhanden. Hartley hat Recht.

Andererseits muß nun aber anerkannt werden, daß auch vor der Mitleidshandlung das Ich und der andere schon aus ihrer Verschmelzung gelöst sein können. Die Handlung kann sich statt der eigenen Empfindung auch dem Bewußtsein derselben als Mitempfindung anschließen. Sie kann aus der eigenen Empfindung in ihrer Verbindung mit der Reflexion auf den anderen und seine Empfindungen hervorgehen. Und in diesem Fall ist allerdings mit Grund von Altruismus zu reden. Aber diese Mitleidshandlungen werden auch an Stärke und Tragkraft hinter den unmittelbaren zurückstehen. In jenen handelt das eigene Ich an der Stelle des anderen; hier handelt es in wohlbedachter Unterscheidung von ihm. Das Bewußtsein der Verschiedenheit zwischen dem Ich und dem anderen kann das Mitleid nur schwächen.

Damit sind die Auffassungen der Mitleidshandlung, mit dieser die praktische Bedeutung der Mitempfindungen und damit ihre ethische Bedeutung und mit den Mitempfindungen zugleich der aus der Wahrnehmung der anderen hervorgehende Altruismus abgeschlossen.

2. Der wirksam bedingte, egozentrische Altruismus.

Die empirische Bedingung eines Altruismus kann aber nicht nur in der Wahrnehmung der anderen gesucht werden. Die anderen sind dem Ich noch in anderer Weise gegeben als in der gegenständlichen; sie sind ihm offenbar nicht nur Gegenstände der Wahrnehmung, sondern sie sind wirksam mit seinem Dasein und Leben verbunden. Der eine nimmt den anderen nicht nur wahr, sondern er ist mit ihm in mancherlei Weise verbunden. Und diese empirische Gegebenheit ist offenbar noch wirksamer als die rein gegenständliche. Sie ist nicht von bloß intellektueller Bedeutung, sondern von praktischer, persönlicher. Infolgedessen wird es sich

hier nicht um einen bloß intellektuell bedingten und sympathetischen Altruismus handeln, sondern um einen durch das eigene Dasein bedingten Altruismus, den wir somit auch als einen egoistischen Altruismus bezeichnen könnten. Dieser Begriff scheint allerdings ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Wir werden aber sehen, daß er genau zutrifft. Altruistisch an ihm wird die Richtung auf die anderen sein, sofern sie keine selbstischen Zwecke verfolgt, sondern wirklich, selbstlos, das Wohl des anderen; egoistisch aber wird an ihm die Begründung sein, sofern sie im eigenen Dasein liegt und die anderen nicht an sich, sondern nur wegen ihrer Verbundenheit mit dem Ich Gegenstand der Fürsorge sind. Die verschiedenen Arten dieses Altruismus werden sich nun offenbar nach den verschiedenen Möglichkeiten der Verbindung der Menschen richten. Dabei schreiten wir von den loseren Verbindungen zu den engeren fort, zumal die bloße Wahrnehmung als das loseste Verhältnis schon vorangegangen ist.

α) Der positive (durchs Handeln bedingte) egoistische Altruismus.

Zunächst können die Menschen nun durch ihr gegenseitiges Handeln in Verbindung miteinander treten. Im Handeln greift der eine wirksam in das Leben des anderen ein. Diese Eingriffe werden aber offenbar Gefühle im Menschen hervorrufen. Die Gefühle aber werden ebenso wie die Eingriffe eine doppelte Art haben.

aa) Die Eingriffe der einen in das Leben der anderen können zuerst positiver, wohltuender Art sein. Dadurch entsteht das Gefühl der Annehmlichkeit und der Dankbarkeit gegen den Urheber. Dieses Gefühl der Dankbarkeit ist denn auch eins der Stücke, auf denen sich der emotionale Altruismus begründet. Neben den Gattungs- und Geselligkeitsgefühlen, dem Wohlwollen und der Sympathie, den Mitempfindungen und besonders dem Mitleid sollen die Dankbarkeitsgefühle beweisen, daß es im natürlichen Menschen altruistische Gefühle gebe, die selbstlos auf das Wohl der anderen gingen. Die Dankbarkeit sei völlig selbstlos, ebenso sehr wie das Mitleid und die anderen Gefühle.

Diese Auffassung ist nun ohne Zweifel nicht gänzlich zu verwerfen. Die Dankbarkeit ist allerdings insofern selbstlos, als sie

lauter und lediglich das Wohl des anderen sucht. Sie möchte ihm wohltun, ohne daß das Ich selbst etwas davon hätte. Ja diese Selbstlosigkeit des Dankbaren verdient die höchste Anerkennung. Sie kann sich in der deutlichsten Weise bezeugen. Der Dankbare wäre wohl imstande, für seinen Wohltäter in den Tod zu gehen. Größere Selbstlosigkeit aber kann es offenbar nicht geben. So kann die Gesinnung und Betätigung der Dankbarkeit allerdings wohl für einen reinen Altruismus in Anspruch genommen werden. Anders aber verhält es sich, wenn wir auf die Begründung der Dankbarkeit achten. Diese liegt so sehr und so offenkundig im Umfang des eigenen Lebens, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Die Dankbarkeit liebt den anderen nicht als solchen, sondern lediglich um des eigenen Ichs willen. Hätte er sich nicht gut zum letzteren gestellt, so wäre sie nicht vorhanden; und stellt er sich gar schlecht zum Ich, so verwandelt sich die Dankbarkeit in Haß. Nach demselben Grundsatz, nach dem die Dankbarkeit verfährt, ist auch Haß und Vergeltung als richtig zu beurteilen. Feindesliebe ist eine ihr unerreichbare Höhe, ebenso wie die von der Religion gepredigte und verwirklichte Dankbarkeit für das Leiden gegen den Urheber des Geschicks. Beides ist ihr Nonsens. So ist die Dankbarkeit in keiner Weise ein übernatürliches Verhalten, das als sittliches dem natürlichen entgegengestellt werden könnte, sondern sie ist die genaue Konsequenz des natürlichen Egozentrismus.

bb) Die Eingriffe der einen in das Leben der anderen können aber zweitens negativer Art sein, d. i. sie können den Menschen schädigen. Dann entsteht das Gefühl des Unangenehmen und des Zornes gegen den Urheber. Wie dem Wohltäter gegenüber ein freundlicher Affekt entsteht, so gegen den Urheber der Wehetat ein feindlicher; und wie sich jener in einer Lebensförderung des Wohltäters Ausdruck geben kann, so dieser in einer Lebensschädigung oder gar in Lebensvernichtung des Feindes. So tritt dem Dank die Rache gegenüber. Beide sind zusammenzufassen unter dem Begriff der Vergeltung.

Dieser natürliche Trieb zur negativen Vergeltung kann nun offenbar nicht für den Altruismus in Anspruch genommen werden; vielmehr ist er dessen Gegenteil und könnte als solches gerade

darauf hinweisen, daß auch die Dankbarkeit kein wahrer Altruismus sei; denn nach derselben Regel, nach der jene stellt sich auch diese ein; Rache und Dankbarkeit befolgen dieselbe Methode. Dafür kann das negative Vergeltungsgefühl aber in anderer Weise für die Ethik verwandt werden. Und zwar eröffnet es den Ausblick auf eine neue sittliche Tugend, die bisher noch nicht abgeleitet werden konnte; wenn bisher nur von der Liebe die Rede war, so ist daneben eine Hauptnorm die Gerechtigkeit, die das Unrecht vermeiden möchte und Strafe für das begangene Unrecht fordert. Diese Grundforderung kann hier ihre moralpsychologische Begründung empfangen. So gewinnen wir hier ein neues Beispiel moralpsychologischer, emotionaler Normenbildung.

Und zwar konnten zuerst aus dem Vergeltungsgefühl selbst die Normen der Gerechtigkeit abgeleitet werden. Das geschieht vielfach noch heute von der vulgären Rechtsanschauung. Diese sieht in der Strafe die Vergeltung, die sich für die Empfindung unmittelbar als Reaktion gegen eine Wehetat ergibt. Sie sieht in der Strafe nicht sowohl die Durchsetzung des Rechts gegen das Unrecht als vielmehr die Vergeltung der Wehetat. Der Charakter der letzteren wird also nicht sowohl von einem objektiven Maßstab aus als Unrecht gefaßt, sondern einfach als Wehetat. Aus der Empfindung dieser und der durch die Weheempfindung hervorgerufenen Reaktion gegen sie sollen sich ja erst die Maßstäbe für gut und böse entwickeln. Das Gewissen ist nach dieser Anschauung der Ausdruck der negativen Vergeltungsgefühle, und das Recht kommt nicht durch objektive Normen zustande, sondern durch die Empfindungen der Volksseele.

Wie für den Strafbegriff, so kann das Vergeltungsgefühl nun auch für die ethische Normenbildung überhaupt von Bedeutung werden. Nicht allein, daß schon die empirisch-rationale Ethik im Anschluß an ihr Prinzip der Willensverhältnisse die Vergeltung als Norm aufstellen konnte, sondern die Vergeltung konnte auch selbst als die Grundlage der sittlichen Gefühle betrachtet werden. Das große Kompendium der sittlichen Anschauungen der Völker [1]) leitet die sittliche Billigung und Mißbilligung aus Vergeltungs-

[1]) Westermarck, o. c. oben S. 10.

gefühlen ab. Er bildet folgende Tafel der Vergeltungsgefühle: vergeltender Unwille, d. i. Zorn und Rache einerseits, sittliche Mißbilligung andererseits, und freundliches Vergeltungsgefühl, d. i. Dankgefühl und sittliche Billigung.

Ebenso aber hat sich auch die Sympathielehre in ihrer ausführlichsten Gestalt mit dem Vergeltungsgefühl verbunden. Sie weist darauf hin, daß wir das Böse nicht etwa deshalb verwerfen und bestraft sehen möchten, weil wir über die Notwendigkeit der Gerechtigkeit zum Dasein der Gesellschaft nachgedacht hätten, sondern weil wir mit den Betroffenen fühlen; „wir verfolgen denjenigen, der einen anderen beleidigt oder vernichtet hat, nicht so sehr aus Besorgnis für das allgemeine Interesse der Gesellschaft als aus Mitgefühl mit dem beleidigten Individuum.“ [1])

β) Der natürliche (durch die Existenz bedingte) egoistische Altruismus.

Die Menschen können nun aber nicht nur durchs Handeln in Verbindung stehen, sondern auch durch ihr natürliches Sein. Sie sind als Ehegatten, als Eltern und Kinder, als Geschwister und weitere Verwandte, ja als Genossen eines Stammes, eines Volkes oder einer Nation miteinander verbunden. Und diese natürliche Verbundenheit ist naturgemäß auch die Grundlage altruistischer Affekte. Daher ist in der altruistischen Ethik auch von selbstloser Verwandtenliebe, von Familieninstinkten, die Rede. Diese sollen im Verein mit der Dankbarkeit, der Sympathie, dem Wohlwollen, dem Gattungsgefühl und der Soziabilität das Vorhandensein selbstloser Naturtriebe beweisen. Diese altruistisch emotionale Normenbildung hat man sogar in der reformatorischen Ethik nachzuweisen versucht. Luther und Melanchthon hätten zwar das Naturgesetz weniger in „eingestifteten (!) altruistischen Trieben“ als im Intellekt gesucht; aber was kümmere uns diese fehlerhafte Psychologie! Melanchthons Ethik komme doch dem Wirklichen nahe, wenn sie, wie wir vorhin sahen, neben die Familieninstinkte solche „soziale“ (!) Triebe wie die „Barmherzigkeit gegen die Elenden“ stellt. Er spricht einmal von den Menschen eingeborenen „Affekten oder Bewegungen, die die gleiche Natur umfassen, wie der Eltern

[1]) Hume, vgl. Störring, o. c. S. 160.

Liebe zum Nachwuchs. Solche Sympathieen würden in uns geboren, wie im Magnet die das Eisen anziehende Kraft.“ Dies richtig erkannte Motiv der Ähnlichkeit führe aber über die Familie weit hinaus bis zum „von Natur dem anderen wohlwollen“, bis zu den „sympathischen Instinkten der modernen Ethik, den Wurzeln der allgemeinen Menschenliebe“.[1])

Wenn es sich nun um die Beurteilung dieses Altruismus handelt, so ist zunächst nicht zu bestreiten, daß er in seiner Äußerung wirklich selbstlos ist. Die Eltern lieben ihre Kinder nicht insofern aus selbstsüchtigen Gründen, als verfolgten sie bei dem Wohl der Kinder selbstische Zwecke. Sie suchen vielmehr das Wohl der Kinder lauter und selbstlos. Es verhält sich hier wie mit der Dankbarkeit, die auch dem Wohltäter an sich selber wohltun will. Aber anders erscheinen diese Tugenden, wenn man auf ihre Begründung achtet. Diese liegt nicht unabhängig vom eigenen Ich im anderen, sondern vielmehr im eigenen Ich. Die Eltern lieben ihre Kinder aus keinem anderen Grund, als weil sie Stücke ihres eigenen Lebens sind, wie der Dankbare den Wohltäter nur, weil er in sein Leben eingegriffen hat. So ist hinsichtlich der Begründung keine Selbstlosigkeit in diesem Altruismus zu finden. Der Begriff der selbstlosen Verwandtenliebe ist also insofern ein Widerspruch in sich selbst. Deshalb kann doch der hohe Ruhm der Mutterliebe und der Dankbarkeit hinsichtlich ihrer Erweisung und Äußerung bestehen bleiben.

Hinsichtlich der Begründung also dürfen wir neben dem sympathetischen von einem egozentrischen Altruismus reden. Den Charakter dieses egozentrischen Altruismus hat Jesus treffend gekennzeichnet. „So ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also?“ So sind die altruistischen Neigungen nichts anderes als Folgen der Selbstliebe. Und damit stehen sie in der Art ihrer Begründung auf einer Stufe mit der Feindesliebe. Sie befolgen dieselbe Regel wie diese: die Abhängigkeit des eigenen Verhaltens von dem Verhalten oder der

[1]) Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens 82 f.

Beschaffenheit der anderen. Nach der Regel des egozentrischen Altruismus ist es ein Nonsens, wenn Jesus an jene Worte die so viel höhere Forderung anschließt: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen!", eine Forderung, der kein deutlicheres Vorbild gegeben werden konnte als das der Naturgüter, die nicht nur denen zuteil werden, die nach dem Wohlgefallen des Herrn sind, sondern auch den Bösen: „Gott läßt regnen und seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, über Gerechte und Ungerechte". [1]) Eine solche Liebe kann nicht von ihrem Gegenstand abhängig gemacht werden; folglich kann sie nur aus einer inneren Quelle kommen: aus der Bestimmtheit des Willens durch den Herrn, die als solche von aller Selbstheit und damit von aller Bedingtheit der Liebe durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes befreit. Daher ein Größter von den Jüngern Jesu treffend zwischen geschöpfter und quellender Liebe unterschieden hat.

Zu α) und β) Endlich aber bleibt noch eine Verbindung der Menschen übrig, die ohne naturhafte Grundlage und auch ohne besonderes gegenseitiges Handeln und vollends ohne die Einflüsse der Wahrnehmung oder ursprüngliche Triebe denkbar ist. Das ist die Verbindung des bloßen Zusammenlebens. Allerdings kann sich dieses nur durch das gegenseitige Handeln mit Inhalt füllen; und ebenso kann eine natürliche Verbundenheit, wenn auch weitester Art, angenommen werden, die des Volksstammes. Das Zusammenleben ist wirtschaftlich und national genauer bestimmt. Auf diesem Grunde kann man dann von sozialen Trieben reden. Dieser Begriff ist freilich in seiner Eigenart gegen andere altruistische Triebe unklarem Schwanken unterworfen.

Hier liegt der zweite Ort und die zweite Art des sozialen Altruismus vor. Seine erste Art war die aprioristische, die einen ursprünglichen sozialen Trieb, d. i. die Soziabilität, annahm. Hier haben wir es dagegen mit einem empirisch bedingten sozialen Trieb zu tun, den wir als sozial schlechthin bezeichnen können, da der ursprüngliche Trieb als Soziabilität zu charakterisieren ist. Mit diesen beiden Trieben sind die Möglichkeiten erschöpft, soweit es sich um die eigenen Triebe des Subjekts handelt, die die Ge-

[1]) Ev. Matth. 5, 43 ff.

sellschaft zum Gegenstand haben. Aber die Gesellschaft kann auch selbst als das Subjekt gedacht werden, das in den Einzelnen wirksam ist. Und damit setzt dann eine ganz neue Betrachtung ein. Wenn es sich bisher um das Individuum und seine Richtung auf die Gesellschaft handelte, so handelt es sich dann um die Gesellschaft und ihre Wirksamkeit im Subjekt. Somit können wir von der individualpsychologischen eine sozialpsychologische oder soziologische Normenbildung unterscheiden. —

Wenn wir demnach die verschiedenen Arten des Altruismus überschauen, so sind die Hauptgruppen desselben der apriorische und der empirische. Jener zerfiel in einen metaphysischen und einen solchen der Gattung, der Soziabilität und des Wohlwollens, dieser in den sympathetischen der Wahrnehmung, der die Sympathielehre ergab, und den egozentrischen der wirksamen Verbundenheit, der die Vergeltungs- und Familiengefühle ergab. Auch der empirische Altruismus wollte sich als einen apriorischen, ursprünglichen behaupten; selbst die Verwandtenliebe kann man als „eingestifteten" altruistischen Trieb bezeichnet finden. Demgegenüber haben wir gesehen, daß der ganze sympathetische und egoistische Altruismus empirisch bedingt ist, sei es durch die gegenständliche, sei es durch die zuständliche, wirksame Gegebenheit der anderen, und selbst den apriorischen Altruismus haben wir als empirisch bedingt nachgewiesen. So stehen unsere Ausführungen im Gegensatz zu der ethischen Verwendung des Altruismus, der die Ursprünglichkeit jener Emotionen wesentlich ist. Und mit der Ursprünglichkeit ist zugleich der wahrhaft altruistische Charakter derselben in Abrede zu stellen. Wenn schon der scheinbar ursprüngliche Altruismus nicht wirklich altruistisch war, so konnte der empirische Altruismus diesen Anspruch vollends nicht aufrecht erhalten, indem dessen letzte Art sogar paradox als egoistischer Altruismus zu bezeichnen war.

II. Die Vollendung der bewußtseinstranszendenten Moralpsychologie.

Der bisherigen bewußtseinstranszendenten Normenbildung fehlt es noch an einem Abschluß. Die Art, in der sie die empirische

Wirklichkeit zu Hilfe nimmt, kann noch anders gestaltet werden als bisher. Die letztere wurde bisher zur Synthese mit einem apriorischen Faktor verwandt; das war selbst im sympathetischen und egozentrischen Altruismus noch der Fall nach der Meinung seiner Vertreter in der Ethik. Daneben besteht nun die Möglichkeit, daß die Normen allein aus der empirischen bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit erklärt werden. Diese Möglichkeit würde nun aber gar nicht mehr in die Moralpsychologie, sondern in den folgenden Teil der Gesetzeslehre gehören.

Trotzdem aber kann es eine bewußtseinstranszendente Normenbildung geben, die noch in die Moralpsychologie gehört. Und zwar ist zu einer solchen offenbar erforderlich, daß neben der bewußtseinstranszendenten Grundlage auch das Bewußtsein eine elementare und wesentliche Bedeutung habe, so daß jene ohne diese nicht genügt. Es handelt sich also um eine bewußtseinstranszendente Moralpsychologie im strengsten Sinne dieses Doppelnamens. Es soll Normen geben, die ihre Begründung gänzlich außerhalb des Bewußtseins haben und die doch in einem psychologischen Bestande gegeben sind. Diese Synthese von empirischer Wirklichkeit und Bewußtsein kann offenbar nicht so gemeint sein, daß jene als Gegenstand des Bewußtseins zur Normenbildung führte; denn dann hat der psychologische Bestand als wesentliche Bedingung der Normen keine Bedeutung, indem er nur der Abdruck der wirklichen Verhältnisse ist. Es verhält sich hier vielmehr umgekehrt: die bewußtseinstranszendente Wirklichkeit hat das Bewußtsein zu ihrem Gegenstand, den sie bildet und beeinflußt. Welche Wirklichkeit aber allein das Einzelbewußtsein zu seinem Gegenstand haben kann, ist offenbar: die anderen Subjekte, sei es die gleichzeitige Gesellschaft, sei es die vorzeitigen Generationen.

1. Der soziologische Historismus.[1])

Die anderen Subjekte, die im Einzelbewußtsein die Normen hervorbringen, können nun offenbar erstens die gleichzeitige

[1]) Wundt, Ethik; R. v. Ihering, Zweck im Recht, 2 Bde. 1877, 83; R. Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht 1902; R. Goldscheid, Zur

Mitwelt sein, d. i. die menschliche Gesellschaft. Diese kann offenbar für das Bewußtsein der einzelnen von großer Bedeutung werden. Und zwar handelt es sich hier nicht darum, inwiefern die Gesellschaft Gegenstand für das Bewußtsein sei, sondern vielmehr die Gesellschaft wird hier als Subjekt betrachtet, das im Einzelnen wirksam ist. Somit treten wir hier aus der individualpsychologischen Sphäre in eine sozialpsychologische ein, die wir auch kurz als Soziologie bezeichnen. Wenn die Normenbildung auf psychologischem Boden nicht zu begreifen war, so konnte die Soziologie zu Hilfe gerufen werden. Insbesondere stellt sich die soziologische Betrachtung in Gegensatz zur nativistischen. Wenn die letztere die Normen als angeborenen Bestand erklärte, und so der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und Fülle der Normen nicht gerecht werden konnte, so hatte jene den Vorzug, der Geschichte mit ihrer Fülle und Entwicklung gerecht werden zu können. Die soziologische Betrachtung führt gegenüber den nativistischen Schulen zu historischen Schulen, sowohl für die Rechtsnormen als auch für die sittlichen Normen.

Es fragt sich nun aber, welches genau genommen das Subjekt der soziologischen Normenbildung sei. Dieses ist keineswegs ohne weiteres deutlich. Die Individualpsychologie hat ein greifbares Subjekt, aber nicht die Soziologie. Es fragt sich nämlich, wie die Gesellschaft als eine wirksame Einheit betrachtet werden könne, die sogar in den Einzelnen gesetzgebend auftrete; für die natürliche Betrachtung scheint sie nur eine Summe von noch wohl gar auseinanderstrebenden Einzelnen zu sein; hier aber wird sie als eine Einheit in Anspruch genommen: neben das Individuum tritt hier ein kollektiver Organismus. Diese Einheit kann nun offenbar nur in der Gleichheit und der gegenseitigen Einwirkung der Anschauungen und der Willensstrebungen begründet sein. Eine solche Gleichheit und gegenseitige Einwirkung ist aber in der Tat gegeben, sofern einzelne Gesellschaftsgruppen vorhanden sind, die besonderen Zusammenhang in sich und Abgrenzung gegen die anderen haben. Wenn eine Gruppe von Menschen in natür-

Ethik des Gesamtwillens I 1902; Ratzenhofer, Positive Ethik 1901; Eisler, Soziologie; L. Stephen, o. c.; Bosanquet, The Reality of the General Will, Internat. Journ. of Eth. IV 1894.

lichem, nationalem und wirtschaftlichem Zusammenhang steht, so ist es wohl denkbar, daß sich in ihr eine soziale Einheit in Anschauungen und Strebungen bildet. Es ist nicht unrecht, wenn die Soziologie die Gesellschaften und ihren Zusammenhang gleichsam als eine Seele und ein Bewußtsein betrachtet, sofern die Anschauungen und Strebungen der Einzelnen miteinander kommunizieren, ja sofern der Einzelne gar nicht von vornherein ein selbständiges Glied der Gesellschaft ist, sondern ein unmündiges, dessen Entwicklung völlig durch die Gesellschaft bestimmt ist. So entstehen die Begriffe eines Volksgeistes, einer Volksseele und eines Gesamtwillens.

Diese soziologische Betrachtung ist dann nach dem Versagen nativistischer Erklärungen zur Erkärung der Normenbildung verwandt worden. Besonders leicht ergab sich ihre Verwendung in Anbetracht der Normen, die das äußere Verhalten der Menschen untereinander betreffen, d. i. der Rechtsnormen. Daß diese von der Gesellschaft abhängig sind, läßt sich leicht vorstellen. So hat sich denn gegenüber der nativistischen Rechtsauffassung eine historische gebildet. Die historische Schule in der Rechtswissenschaft leitet die Normen aus dem Volksgeist ab. Wie in der Rechtsphilosophie, so kann man aber auch in der Ethik von einer historischen Schule reden. Die historische oder relativistische Ethik ist zum größten Teil soziologischer Art. Diese Übertragung der Soziologie auf die Ethik kann sich durchaus nahelegen: wenn die sittlichen Antriebe im Menschen aus eigenen Intentionen nicht erklärt werden können, so dürfte der Hinweis auf die Gesellschaft dem empirischen Denken eben so nahe liegen wie der Hinweis auf eine übersinnliche Autorität. Es ist bezeichnend, daß im Apriorismus, der den Grundsatz von der Allgemeingültigkeit, d. i. von der sozialen Orientierung der Maximen unseres Handelns aufstellte, gelegentlich der Gedanke laut wurde: „Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in denkenden Naturen, wie solche sich aufeinander wechselseitig beziehen, als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinanderfließen, vorzustellen, so daß die sittlichen Gefühle diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wären und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre

sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach dem Gesetz dieses ihr eigenen Zusammenhangs zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet.“ [1])

Diese soziologische Normenbildung ist in besonderer Weise modern. Wir fanden sie schon im naturalistischen Evolutionismus, sofern derselbe die Normen unter anderem auch aus der Anpassung der Gesellschaft an ihre jeweiligen Lebensbedingungen ableitet. Vollends aber ist die Soziologie danach zur Blüte gekommen. Man glaubte im Sozialwillen eine neue Einheit gefunden zu haben, von der aus sich alte Probleme lichteten. Insbesondere ist der soziologische Grundgedanke in der Ethik durch den Begriff des Gesamtwillens bekannt und bedeutsam geworden. Dieser Begriff hat offenbar nahe Beziehungen zur universalistischen Endzwecklehre, wie wir ihm denn mehrfach in ihr begegneten. Nach ihm ist das sittliche Gesetz der Egoismus der Gesellschaft; sofern das Individuum mit ihm eins ist, ist es dann begreiflich, daß sich im Individuum Gefühle geltend machen, die auf die Gesamtheit gehen.

2. Der evolutionistische Intuitionismus.

Die anderen Subjekte, von denen das Bewußtsein bestimmt wird, können aber nicht nur in der gleichzeitigen Gesellschaft gesucht werden, sondern auch in der vorangegangenen Generation. „Wie die Anschauung vom Raum, die doch jedes lebendige Individuum besitzt, aus organisierten und sich festsetzenden Erfahrungen aller vorangegangenen Individuen entstanden ist, die auf ihre Nachkommen ihre langsam entwickelte Nervenorganisation übertrugen . . . und wie sie zu einer Form des Denkens geworden ist, die scheinbar durchaus unabhängig von der Erfahrung besteht, so haben sich auch die Erfahrungen vom Nützlichen in allen vergangenen Generationen des Menschengeschlechts organisiert und festgesetzt und entsprechende Abänderungen im Nervensystem hervorgebracht, welche durch fortwährende Übertragung und Anhäufung in uns endlich zu einem gewissen Vermögen der moralischen Anschauung geworden sind, zu gewissen Emotionen, welche mit gutem und bösem Handeln in Wechselbeziehung stehen und keine irgendwie

[1]) Kant, Träume eines Geistersehers I 2 Ww. Brl. 1905 ff. II S. 335.

aufzeigbare Grundlage in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen haben." [1])

So wird der Evolutionismus aufs neue für die Ethik von Bedeutung. Er hat nicht nur die Bedeutung, dem Handeln einen Endzweck zu geben und im Blick auf ihn Gesetze aufzustellen, sondern er hat auch die Bedeutung, daß er die sittlichen Anschauungen und Emotionen im Bewußtsein genetisch erklärt. Wie wir also eine evolutionistische Endzwecklehre kennen lernten, so hier eine evolutionistische Gesetzeslehre. Und zwar trifft der Begriff des Gesetzes aufs genaueste auf diesen genetischen Evolutionismus zu. Die ererbten Anschauungen und Emotionen sind dem Individuum unverständlich. Ihre Begründungen sind fortgefallen; sie liegen in den Erfahrungen früherer Generationen. Das nachgeborene Individuum empfindet nur die Ergebnisse dieser Erfahrungen in sich. Somit fühlt es sich in ihnen als durch ein Gesetz angesprochen. Sie bedeuten für dasselbe eine Autorität im strengsten und formalsten Sinn des Wortes. So kann sich der Evolutionismus mit dem Formalismus und Absolutismus der aprioristischen Ethik verbinden, ja mit dem Autoritätsgedanken, den wir in der transzendenten Gesetzeslehre kennen lernen werden.

Wie mit dem Formalismus und Absolutismus ist dieser genetische Evolutionismus aber offenbar auch mit dem Apriorismus selbst verbunden: die apriorischen Formen des Bewußtseins, die der Kritizismus nachgewiesen hatte, können vom Evolutionismus scheinbar erklärt werden. Wenn der Nativismus nach seinen früheren Erklärungen doch unerklärt blieb, so scheint ihn der genetische Evolutionismus aufzuhellen, indem er den Blick auf die vorangegangenen Generationen richtet, durch die das Individuum mit seiner Organisation bedingt ist. Allein hier, auf dem Boden des genetischen Evolutionismus scheint der moralpsychologische Nativismus verständlich zu werden. So kehrt das Ende der

---

[1]) Spencer, Prinzipien der Ethik I 136. Vgl. die Vertreter des naturalistischen Evolutionismus universeller und singulärer Art (oben S. 104, 119, 122). Im besonderen aber neben Spencer A. Sutherland, The origin and Growth of the Moral Instincts 2 vol. 1898; P. Rée, Die Entstehung des Gewissens 1885; vgl. auch G. H. Schneider, Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorieen 1882.

Moralpsychologie zu ihrem Anfang zurück, die Vollendung der bewußtseinstranszendenten Moralpsychologie zum Nativismus. Ja sogar der Intuitionismus mit seiner ganzen Massivität kann hier wieder aufleben. Spencer hat auf evolutionistischem Wege den Intuitionismus rehabilitiert und so die empirische Moralpsychologie mit der nativistischen versöhnt. Zugleich aber zeigt sich hier der Unterschied dieses Typus vom soziologischen. Die soziologische Normenbildung führt zum Historismus, die evolutionistische zum Nativismus.

Wie sich aber diese evolutionistische Gesetzeslehre zur evolutionistischen Endzwecklehre verhält, ist offenbar: sie können beide nebeneinander bestehen, indem sie sich ergänzen. Der vorliegende evolutionistische Typus zeigt die sittlichen Normen als Abbreviatur, während die evolutionistische Endzwecklehre dieselben ausführlich begründete. „Ich bin auch überzeugt, daß ebenso wie die Raumanschauung mit den exakten Beweisen der Geometrie in Einklang steht, und wie ihre rohen Schlußfolgerungen durch diese erläutert und bestätigt werden, so auch die moralischen Anschauungen mit den Darlegungen der Moralwissenschaft zusammenstimmen und ihre rohen Folgerungen von letzterer erläutern und bestätigen lassen werden.“ [1])

Zweites Kapitel.

Transsubjektive Gesetzeslehre.

Das Gesetz kann nun aber nicht nur im Subjekt gesucht werden, sei es in Intuitionen, apriorischen Funktionen oder Emotionen, sondern auch in der transsubjektiven Wirklichkeit. Ja auf diesem Boden kann sich das Gesetz erst in seinem strengsten Wesen entfalten. Auf subjektivem Boden war es eine wesentliche Einschränkung des Gesetzes, daß die menschliche Vernunft selbst es gab oder vertrat, ja daß es gar in Willensneigungen bestehen sollte. Dieser Autonomismus schränkte den Charakter des Gesetzes als solchen ein. Wenn es auch selbst im Emotionalismus so blieb,

[1]) Spencer, a. a. O.

daß das Gesetz in Gegensatz zum natürlichen Wollen stand, so war es doch eben ein Teil des Subjekts, von dem das Gesetz ausging. Demgegenüber soll nun hier das Gesetz aus der transsubjektiven Wirklichkeit hervorgehen; und demgemäß kann es hier zu einem reinen Gegensatz zwischen dem subjektiven Willen und dem Gesetz kommen. Hier kann also erst der Antagonismus von Wille und Gesetz und damit der Gesetzesbegriff seine Vollendung empfangen. Das Gesetz empfängt hier eine transsubjektive Autorität. Die autoritative Ethik hat hier ihren eigentlichen Ort, und damit die Gesetzeslehre im strengsten Sinn, zugleich allerdings auch der Heteronomismus gegenüber dem Autonomismus.

Diese transsubjektive Gesetzeslehre konnte nun aber im Unterschied von der subjektiven Gesetzeslehre zur Endzwecklehre zurückzulenken scheinen. Denn auch die Endzwecklehre entnahm die Norm zum größten Teil der transsubjektiven Wirklichkeit, während sich die subjektive Gesetzeslehre durch die besonderen Organe, die sie dem Subjekt zuschrieb, deutlich von der Endzwecklehre unterschied. Nunmehr sollen diese Organe fortfallen und die Wirklichkeit selbst soll die Norm abgeben. Das scheint nur so geschehen zu können, daß der eine oder andere Inhalt derselben zur Norm und zwar zum Endzweck erhoben würde. Eben diese Anlage der Normenbildung soll aber hier vermieden werden. Daher können die verschiedenen Typen dieser transsubjektiven Gesetzeslehre nicht durch Berücksichtigung der verschiedenen Inhalte der Wirklichkeit gewonnen werden. Die Verschiedenheit der Wirklichkeit selbst muß hier vielmehr außer Betracht bleiben. Statt dessen kann es sich nur um die Stellung der Wirklichkeit zum Subjekt handeln. Von dieser hängt die imperativische, formale Normenbildung ab, sei es, daß die Wirklichkeit dem Subjekt äußerlich gegenübertritt, sei es, daß sie in ihm, emotional, wirkt.

Die Stellung der Wirklichkeit zum Subjekt kann nun aber doch verschieden ausgebildet werden, je nachdem die Wirklichkeit selbst geartet ist. Nicht als ob nach Art der Endzwecklehre die einzelnen Sphären der Erfahrungswelt in ihrer Unterschiedenheit hier in Betracht kommen könnten, aber der eine Hauptunterschied der ganzen Wirklichkeit ist hier von Bedeutung, der zwischen übersinnlicher und empirischer Wirklichkeit. Die letztere nämlich

wird nur als dem Subjekt gegenüberstehend gedacht werden können; die übersinnliche Wirklichkeit aber kann in mehrfache Stellung zum Subjekt gebracht werden. So ist eine transzendente und eine empirische Gestalt der transsubjektiven Gesetzeslehre zu unterscheiden. Jene beruht auf Voraussetzungen, die wir hier noch nicht teilen können. Vielmehr wollen wir erst dadurch zur Religion kommen, daß wir aus der Erfahrungswelt Normen ableiten und als die ihnen entsprechende Willensbeschaffenheit die Religion erkennen. So liegt es nahe, zuerst die transzendente Gesetzeslehre zu erledigen, ehe wir zu unserem empirischen Prinzip der Normenbildung übergehen.

A. Die transzendente Gesetzes- und Tugendlehre.

Die transsubjektive Wirklichkeit, die dem Subjekt zum Gesetz wird, kann nun zuerst die übersinnliche Wirklichkeit sein. Wenn wir die Möglichkeiten transzendenter Normenbildung überhaupt ins Auge fassen, so richten sie sich offenbar nach der verschiedenen Art der Verhältnisbildung zwischen dem Übersinnlichen und dem Subjekt mit seiner Welt. Die erste Art ist die dualistische Verhältnisbildung, die dem materiellen, vergänglichen Diesseits eine unvergängliche, allein wahrhaft seiende jenseitige Substanz gegenüberstellt. Diese antithetische Verhältnisbildung führt dazu, daß die wahrhaft seiende Substanz zum allein wertvollen Inhalt und Gegenstand des Handelns, d. i. zum Endzweck wird. Das Übersinnliche kann aber nicht nur Inhalt und Gegenstand des Handelns werden, sondern auch Gebieter oder Antrieb des Handelns, indem dann der Inhalt des Handelns in anderen Größen als im Übersinnlichen gesucht wird. Neben der transzendenten Endzwecklehre steht eine transzendente Ethik, die im Übersinnlichen den Gesetzgeber oder den Antrieb des Handelns sieht. So bewährt sich auch hier, auf transzendentem Gebiete, die Unterscheidung von Endzweck- und Gesetzeslehre. Das Gesetz tritt dem Willen als ein Imperativ oder als ein neuer, werdender Antrieb gegenüber, während der Endzweck der Inhalt des Handelns ist. Dieser Unterscheidung werden wir aber die weiteren möglichen Verhältnisbildungen zwischen dem Übersinnlichen und dem Subjekt als Teil der sichtbaren Welt entgegen-

kommen sehen. Wie der Dualismus zur Endzwecklehre führt, so werden wir den Deismus und Pantheismus mit der Gesetzeslehre sich verbinden sehen.

I. Die transzendente Gesetzeslehre.[1])

Die übersinnliche Wirklichkeit kann nun zuerst als dem Menschen äußerlich und gegenständlich gedacht werden. Sie wird hier nicht als Antrieb im Subjekt wirksam gedacht, sondern sie wird als ein von außen das Subjekt ansprechendes Gesetz gedacht, nicht in emotioneller, sondern in imperativischer Weise.

Welche Anschauung vom Übersinnlichen die Grundlage dieser transzendenten Gesetzeslehre ist, ist offenbar. Es ist hier ausgeschlossen, daß das Übersinnliche als der wirksame Hintergrund in aller Wirklichkeit, auch im Menschen betrachtet würde; diese immanente Gottesanschauung des Pantheismus würde offenbar weniger zu einer Gesetzeslehre, als zum Emotionalismus oder zu einer Trieblehre führen, die Gott als den wirksamen Bestimmungsgrund im Menschen und seinem Handeln selbst betrachtet. Eine transzendente Gesetzeslehre kann nur eine solche Gottesanschauung zur Grundlage haben, die Gott von der empirischen Wirklichkeit und damit vom Menschen trennt. Allerdings darf auch diese Trennung Gottes und der Welt nicht zu weit verfolgt werden, d. h. nicht zur Entgegensetzung Gottes und der Welt. Wenn nämlich Gott als die der Welt entgegengesetzte Substanz allein wahrhaften Seins betrachtet wird, so kann es nicht zur Gesetzeslehre kommen. Denn dann muß Gott mehr sein als bloßer Gesetzgeber, nämlich der Inhalt und Gegenstand des Handelns selbst, da er allein Wert und Wahrheit des Seins hat. Somit sind beide Gottesanschauungen für diesen Typus der Gesetzeslehre, der Gott als äußerlich dem Menschen gegenüberstehend betrachtet, auszuschalten: die pantheistische Gottesanschauung, weil sie Gott als der Wirklichkeit und damit auch dem Menschen immanent denkt und die dualistische

[1]) Außer den im Text angeführten Richtungen lassen sich hier nennen: Johnson, System of Morality 1746; Paley, Principles of morality 1785; vgl. zum Autoritätsgedanken: J. H. v. Kirchmann, Grundbegriffe des Rechts und der Moral 2. Aufl. 1873; F. Kirchner, Ethik, Katech. d. Sittenlehre 1898.

Gottesanschauung, weil sie Gott als allein wertvolles Sein und damit als Endzweck des Handelns hinstellt statt unter die formale Kategorie des Gesetzgebers.

Wenn aber sowohl die Gegensatzbildung zwischen Gott und Welt als auch der Immanenzgedanke ausgeschlossen ist, so bleibt nur noch eine Gottesanschauung übrig: diejenige, die im Unterschied vom Pantheismus Gott von der Welt trennt, ohne ihn jedoch wie der Dualismus der Welt entgegenzusetzen. Das ist die vulgäre Gottesanschauung. Diese ist gleich weit vom Pantheismus wie vom Dualismus entfernt. Sie ist weder an der Immanenz noch an dem Gegensatz Gottes und der Welt interessiert. Sie setzt Gott einfach neben die Welt, als eine Größe für sich, ohne irgendwelche eingreifende Bedeutung für die Welt. Wenn eine Verbindung zwischen beiden hergestellt werden soll, so wird die der Identität so wenig wie die des Gegensatzes angewandt, vielmehr die der Kausalität. Die kausale Verhältnisbildung bezeichnen wir aber als Deismus. Dieser ist in der Tat die Gottesanschauung des vulgären Bewußtseins. In derselben Mitte aber hält sich auch der Götterglaube, wie wir in der Religionspsychologie sahen. Der Götterglaube und der Deismus oder überhaupt die Gottesanschauung, die Gott für sich stellt, ist die Grundlage der vorliegenden Art der Gesetzeslehre.

a) Die transzendente Gesetzeslehre kann aber zunächst in rein abstrakter Weise durchgeführt werden. Gott kann rein für sich als der Gesetzgeber hingestellt werden, ohne daß sein Gesetz in der von ihm gesetzten empirischen Wirklichkeit zur Anschauung gebracht würde. Das ist die autoritative Denkweise im strengsten Sinne des Worts. Hiernach ist es lediglich Gott selbst, von dem das sittliche Gesetz abhängt, ohne daß die von Gott gesetzte Wirklichkeit in Frage käme. Die Normen beruhen demnach lediglich auf Autorität. Und mit dem autoritativen Charakter ist der heteronome auf die Höhe gebracht. Autoritätsglaube und Heteronomismus, das sind die Hauptanstöße der religiösen Gesetzeslehre. Nach dieser abstrakten Durchführung der transzendenten Gesetzeslehre gibt es keine immanenten Mittel, die zur sittlichen Erkenntnis verhelfen könnten. Die sittlichen Normen hängen nach ihr vielmehr allein von einer unmeßbaren übersinn-

lichen Größe ab. Das Gute ist gut, weil Gott es will, nicht will Gott das Gute, weil es gut ist. Dieser Grundsatz des Nominalismus hat den vorliegenden Typus der Ethik besonders bekannt gemacht.

Dieser Typus hat dann aber noch eine andere Konsequenz. Wenn er nämlich wirklich bestimmte, inhaltliche Normen anerkennen soll, so ist das nur so möglich, daß er eine göttliche Offenbarung derselben annimmt. Und so schließt sich diese autoritative Ethik gerne mit der biblischen Anschauung von dem auf dem Sinai geoffenbarten Gesetz zusammen. Damit wird dann der autoritative Charakter dieser Normenbildung nur noch bekräftigt. Dieser autoritative, heteronomistische Charakter der religiösen Gesetzeslehre gereicht seiner Anerkennung in der philosophischen Ethik nur zum größten Nachteil. Wie gründliche Ansichten von der Sittlichkeit wir z. B. bei einem Luther auch kennen lernen werden, sie bleiben dem philosophischen Ethiker verschlossen und werden grundsätzlich, aus methodischen Gründen von ihm verworfen, weil sie mit dem Schein des Autoritätsglaubens behaftet sind.

b) Die transzendente Gesetzeslehre kann aber nicht nur rein abstrakt und unvermittelt durchgeführt werden, indem Gott für sich bleibt, sondern auch konkret und vermittelt. Gottes Wille kann eine natürliche Offenbarung finden; er kann durch Vermittlung der immanenten Wirklichkeit der Erfahrung erfaßt werden; denn sie ist von Gott gesetzt und somit der Ausdruck seines Willens. Gottes Wille spricht demnach in den Verhältnissen der Erfahrungswelt um uns her zu uns. Diese vermittelte Auffassung der transzendenten Gesetzeslehre ist weit verbreitet. Schon die Ethik des Polytheismus könnte hier angeführt werden, sofern sie die empirisch begründeten Normen in den Schutz der Götter stellt. Sodann aber kann hier nicht nur die Ethik einer deistischen Gottesanschauung, die Gott als den Urheber der Welt betrachtet, ihren Ort finden, sondern auch eine Art der Ethik, die sich auf pantheistischer Gottesanschauung erhebt. Die genuine Ethik des Pantheismus wird allerdings weniger daran interessiert sein, die Normen aus der äußeren Wirklichkeit um den Menschen her zu erklären, als vielmehr daran, das Übersinnliche selbst als den inneren Antrieb im Menschen darzustellen. Und diese Ethik gehört nicht hierher. Aber der Pantheismus kann die Ethik nicht nur

von daher bereichern, daß er das Übersinnliche im Menschen selbst sieht, sondern er kann auch die äußere Welt des Menschen als das Gebiet des Übersinnlichen betrachten. Und dann entsteht auch auf seinem Boden die Idee eines Weltgesetzes.[1])

Diese pantheistische Gesetzeslehre hat einen der geschichtlich wirksamsten Typen der Ethik begründet: die Ethik der Stoa. Dieselbe geht aus von dem herakliteischen Gedanken einer die gesamte Wirklichkeit durchwaltenden Vernunft, d. i. der Gottheit; diese Weltvernunft ist zugleich Weltgesetz. Dieses Weltgesetz ist offenbar auch das Gesetz unserer eigenen Natur, da es dieselbe ja umschließt; ja es ist unserer eigenen Vernunft eingegraben. So spricht es uns zugleich als göttliches Welt-, Natur- und Vernunftgesetz an. Sittlichkeit ist nach der Vernunft und nach der Natur leben und beides ist Gottesdienst. Auf diesem Grunde wird dann im Unterschied von anderen griechischen Ethiken — von dem Eudämonismus verschiedener Arten sowie vom Perfektionismus der Natur wie der Vernunft — zum Grundbegriff dieser Ethik der der Pflicht. Die stoische Ethik ist eine solche der Pflicht und des Gesetzes. Von hier aus versteht sich auch ihre Betonung der Gesinnung. Gerade eine Ethik des Gesetzes steht in der Gefahr eines äußerlichen Legalismus, so daß gerade sie die Forderung der Gesinnung nahelegt. Und ebenso entsteht hier der Gedanke der Einheit der Tugenden, nämlich in dem Charakter, der Gehorsam zu seiner Eigenschaft hat, kurz, der ganze wirklich ethische Charakter der stoischen Ethik.

II. Der transzendente Emotionalismus.

Das Übersinnliche kann nun aber nicht nur dem Menschen von außen, als Gesetz, gegenübergestellt werden, sondern es kann auch innerlich mit dem Menschen verbunden werden. Wenn die äußere Gegenüberstellung die Ethik des Deismus charakterisierte, so wird die innerliche Bestimmtheit des Menschen durch Gott nur auf dem Boden einer immanenten Gottesanschauung behauptet werden können. Wir haben es also hier mit der Ethik des

[1]) Vgl. die Stoa, Shaftesbury (oben S. 208), Spinoza (oben S. 202) u. a.

Immanenzgedankens, d. i., kurz gesagt, mit der pantheistischen Ethik zu tun. Und damit kommen wir zur letzten Verhältnisbildung zwischen Gott und Welt. Die erste war die des Gegensatzes, der Dualismus, der zu jenem scharf ausgeprägten Typus der Endzwecklehre führte; die zweite Möglichkeit ist offenbar die Trennung von Gott und Welt, die sich aber von der Entgegensetzung fernhält; das ergab die transzendente Gesetzeslehre. Die dritte Möglichkeit ist endlich die Verbindung Gottes und der Welt nach Maßgabe der Identität; und diese wird uns zu einer neuen Art des Emotionalismus führen, zum transzendenten Emotionalismus. Die transzendente Gesetzeslehre ist zwar die vulgärste, aber auch die nichtssagendste und unbedeutendste Ethik, ebenso wie die bloße Trennung Gottes von der Welt, die weder nach Maßgabe des Gegensatzes noch nach Maßgabe der Identität in die Welt eingreift, zwar die vulgärste, aber auch die nichtssagendste Verhältnisbildung zwischen Gott und Welt ist. Demgegenüber werden wir es in der pantheistischen Ethik mit einem Typus zu tun haben, der sich in den schärfsten Linien ausprägt und in jeder Beziehung das markante Widerspiel der dualistischen Ethik ist.

Die Grundlage dieser Ethik ist also der Immanenzgedanke, d. i. der Gedanke, daß es einen einheitlichen Hintergrund in aller Wirklichkeit gibt. Dieser Gedanke und mit ihm seine Ethik ist uralt. Er konnte schon auf dem Boden des Götterglaubens entstehen. Dieser konnte als die beiden Prinzipien der Wirklichkeit Himmel und Erde betrachten, um dann wieder eine Ureinheit über ihnen anzunehmen, die der letzte Kern aller Wirklichkeit sei. So entstand der Taoismus, der eine letzte Ein- und Allheit setzt und sie auf dem Boden des praktisch-ethischen Denkens, das durch den Manismus erzogen war, unmittelbar als Norm, als Tao auffaßte. Die zweite Entstehung des Pantheismus liegt in der Kritik des Götterglaubens, die die Vielheit und Persönlichkeit übersinnlicher Wesen zugunsten eines göttlichen Einen als Weltkernes beseitigt, der Brahmaismus und Eleatismus, welch letzterem als starrer Seinslehre sich die herakliteische Behauptung ewigen Werdens und einer diesem zugrundeliegenden Kraft, der Weltvernunft der Stoa, gegenüberstellte.

Neben dem Götterglauben konnte aber auch das Nach-

denken über die Wirklichkeit zum Pantheismus führen; und zwar zunächst das Nachdenken über die objektive Welt. Es ist durchaus begreiflich, wenn dieses vom ersten Problem, das die Welt darbietet, vom Problem des Seins aus, zur Annahme eines absoluten Seins oder einer Weltsubstanz kam. Das ist der Pantheismus der kosmologischen Metaphysik. Dieser wurde, nachdem die Antike dem Dualismus von Diesseits und Jenseits und seinem Pessimismus verfallen war, auf dem Boden einer neuen Nation vertreten, die noch das positive Verhältnis zur Welt hatte, das den Götterglauben auszeichnet, auf germanischem Boden. Nachdem ihn der Kelte Skotus Erigena in seinem Werk über die Einteilung der Natur begründet hatte, hielt er sich, seitwärts von der in den Bahnen jenes platonisch-augustinischen Dualismus wandelnden Religion und Theologie, die zur Scholastik und katholischen Mystik führte, durch Ketzer aufrecht, einen Amalrich von Bena und David von Dinanto, bis auch für ihn eine Glanzzeit anbrach, die von größerer Bedeutung werden sollte als die scholastische und katholisch-mystische Blüte des Dualismus: die Schule eines Eckart, Tauler und der Theologia Deutsch, die wir als deutsche Mystik mit Recht von der katholischen, dualistischen Mystik scheiden; von dieser Schule, die trotz des Immanenzgedankens die Persönlichkeit Gottes verstand, hat dann Luther gelernt, was Gott, der natürliche Mensch, Christus und alle Ding seien. Vollends aber ist in der Neuzeit dieser kosmologisch orientierte Pantheismus vertreten worden; was für das Mittelalter Erigena, das ist für die Neuzeit Spinoza.

Die Neuzeit brachte dann aber vollends eine neue und letzte Art des Pantheismus, die statt vom Nachdenken über die Welt von dem über den Geist und die Erkennbarkeit der Welt für ihn ausging. Die vom Kritizismus aufgerichtete Kluft zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt konnte nur so gelöst werden, daß eine Einheit beider gefunden wurde; und diese konnte entweder durch Erklärung des Objekts aus dem Subjekt oder durch eine Identität hinter beiden gewonnen werden, wenn doch das Subjekt aus dem Objekt hier, beim Ausgang vom Erkenntnisproblem, nicht erklärt werden konnte. Jenes geschah in transzendentaler Weise durch Fichte, in empiristischer durch Schopenhauer, dieses konnte nur transzendental geschehen. So ent-

stand der subjektive Idealismus, insonderheit transzendentaler Art, und der absolute Idealismus, der einen neuen Begriff des Absoluten brachte, neben dem kosmologischen Begriff des durch sich seienden Seins den idealistischen der Auflösung der Gegensätze von Subjekt und Objekt in eine Einheit, neben dem der Aseität den der letzten Einheit. So entstand eine neue Hochflut des Pantheismus und zwar als idealistische Metaphysik gegenüber der vor dem Kritizismus nicht bestehenden kosmologischen Metaphysik. Alle diese Möglichkeiten, der polytheistische und der anfangende philosophische, der kosmologische und der idealistische Pantheismus sind sich aber in dem Gedanken eins, daß es einen übersinnlichen Hintergrund der Wirklichkeit gebe.

Und diese immanente Metaphysik hat trotz ihrer verschiedenartigen Ausführung in Taoismus und Brahmaismus, in kosmologischer und idealistischer Metaphysik zu ein und demselben Typus der Ethik geführt. Wenn nämlich die Gottheit im Menschen wohnt, so kann sich nur Eine Anschauung vom rechten Verhalten des Menschen ergeben: der Mensch soll sich selbst Gott lassen. Gott ist im Menschen; der Mensch kann nicht ohne Gott sein; er meint das nur in natürlichem Selbstbewußtsein und natürlicher Selbstbehauptung und -betätigung. Der übersinnliche Hintergrund aber fordert von ihm, daß er seine Selbstheit lasse und das Eine Göttliche, das Tao, Brahma oder das Absolute, in sich wirksam werden lasse. Hier ist Gott nicht Gegenstand für die Funktionen und Betätigungen des menschlichen Bewußtseins, sondern er ist im Menschen selbst, der Grund alles seines Bewußtseins und Wollens; er ist nicht Gegenstand, sondern Bestimmungsgrund des Menschen. Daher tritt an die Stelle der gegenständlichen Funktionen die zuständliche Bestimmtheit des Menschen. Die Religion wird hier nicht wie im Dualismus in Schauung Gottes oder doch in Vision und Ekstase oder doch endlich in Meditation und Kontemplation gesucht, noch auch neben diesen gegenständlichen Funktionen des Intellekts in den an sie anschließenden des Affektes und der Willensanstrengung, sondern in dem persönlichen Grundverhalten schlechthiniger Ergebenheit; die Gelassenheit der Person gegenüber dem Herrn und Bestimmungsgrund ist das eine und alleinige Grundverhalten vor Gott.

In ihm sind alle jene Funktionen des katholischen, dualistischen Frömmigkeitsbegriffs verändert: die intellektuellen treten gänzlich zurück, die voluntativen aber werden aus Betätigungen des Menschen in Bestimmtheit durch Gott umgewandelt. Die Gottesliebe der deutschen Mystik ist nicht wie die der katholischen Mystik Sache menschlichen Affektes und menschlicher Willensbetätigung, sondern Sache des durch Gott bestimmten Willens; sie ist der schlechthinige Gehorsam und die Ergebenheit gegenüber Gott. Hier erst ist der Pelagianismus grundsätzlich beseitigt: die Vollkommenheit wird in dem Gegenteil aller Selbstbetätigung, in der Gelassenheit und Empfänglichkeit des Willens oder der Person gegenüber dem Herrn gesehen. Hier ist Gott der wirksame und der Mensch passiv, während es auf dem Boden des Dualismus umgekehrt ist. Daher kann hier die Gnade grundsätzlich verständlich gemacht werden. Religion ist hier selbst geradezu Gnade, d. i. Bestimmtheit durch Gott, während Augustin niemals deutlich machen konnte, was Gnade sei, indem er nur an magische Einflüsse der jenseitigen Substanz denken konnte. Auf dualistischem Boden konnte der Pelagianismus nicht überwunden werden, sondern nur auf dem des transzendenten Emotionalismus.

So wird die Religion aus der Sphäre des gegenständlichen Bewußtseins in die des zuständlichen versetzt; der Religionsbegriff wird voluntaristisch statt intellektualistisch. Denselben Unterschied können wir aber auch als den einer transzendenten, dualistischen und einer immanenten Mystik bezeichnen. Wenn Gott eine jenseitige Substanz ist, so kann er nur durch die Funktionen des gegenständlichen Bewußtseins erreicht werden, indem sich diese in Perzeptionen und Emotionen ins Jenseits hineinversetzen wollen. Wenn er aber der Hintergrund der sichtbaren Welt ist, so bedarf es keiner Akte von seiten des Menschen; denn Gott ist in ihm, der tragende Grund seines Lebens, und er wartet nur darauf, daß ihm durch das Bewußtsein des Menschen das Seine zuteil werde.

Auf dem Boden dieser immanenten, voluntaristischen Religionsanschauung ergibt sich dann eine ganz neue Ethik. Diese Ethik legt das Hauptgewicht nicht auf das Handeln in seiner Äußerlichkeit und seiner Vereinzelung, sondern auf das innere Sein des

Menschen. Es ist eine Ethik der Willensbeschaffenheit statt des Willens als Vermögens des Handelns, eine Ethik der passiven Willensbestimmtheit statt des aktiven Handelns. Dieser ihr Charakter ist besonders im Taoismus hervorgetreten und in dessen „Wuwei"theorie, d. i. der Theorie des Nichttuns oder der Gelassenheit, namhaft geworden. „Der heilige Mensch verweilt in der Tätigkeit des Nichttuns und übt Belehrung aus ohne Worte", nämlich durch sein persönliches Sein und Wesen. Der Taoismus verlegt alle Güte in das durch das Tao schlechthin bestimmte innere oder persönliche Sein.[1]) Ebenso aber verhält es sich mit dem Brahmaismus. Auch ihm liegt alles daran, daß sich der Mensch dessen bewußt werde, daß er an sich nichts ist und ganz vom Brahma getragen ist, daß das Brahma sein Wesen ist. Der Mensch soll die innere, persönliche Haltung gewinnen, in der er des Brahma gedenkend zu sich selber spricht: das bist du.[2]) Auf diesem Boden hat sich dann die Mystik der Gottergebenheit in größter Fülle und Konsequenz entfalten können. Am reinsten aber dürfte diese Ethik in der deutschen Mystik zum Ausdruck gekommen sein.[3]) Diese faßt ihre ganze Weisheit darin zusammen: Laß dich Gotte und sei gänzlich und lauterlich ohne dich selber. Auf diese Denkweise werden wir noch ausführlicher zurückzukommen haben. Ebenso aber weiß auch der Pantheismus der Neuzeit von diesem Ideal völliger Gelassenheit. Seine kosmologische Ausführung (Spinoza) hat den Blick allerdings mehr auf Gott in der dem Menschen äußerlichen Wirklichkeit gerichtet und redet so mehr von einer Liebe zu Gott in der Welt, als von Gott im Menschen und von der Gelassenheit des Menschen. Der idealistische Pantheismus aber hat ausdrücklich auf die deutsche Mystik zurückgegriffen und sich mit ihrem Ideal der schlechthinigen Gelassenheit des eigenen Ich identisch erklärt. So der subjektive Idealis-

[1]) Vgl. Kultur d. Gegenwart I 5 S. 90 ff.; Grube, Die chinesische Philos.
[2]) Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 2.
[3]) Eckhart, Latein. Schriften, Bruchstücke von Denifle im Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. des Mittelalters II 1886; Tauler, Predigten 1864, besonders aber die Epitome der Dtsch. Mystik: Theologia Deutsch, hrsg. v. H. Mandel 1908. Die ausführliche Behandlung dieser Ethik im System des Pantheismus: 3. Hauptteil 1. Teil 2. Abt.

mus eines Fichte und vollends der absolute, dessen Identität mit dem Ideal der deutschen Mystik Hegel zum Ausdruck gebracht hat.

Mit dieser innerlichen Auffassung der Vollkommenheit muß nun aber keineswegs das sittliche Handeln unterbunden sein. Vielmehr zeichnet sich diese Ethik gerade durch eine harmonische Verhältnisbildung zwischen der übersinnlichen Beziehung und der Beziehung auf die empirischen Inhalte und Zwecke des Handelns, d. i. zwischen Religion und Sittlichkeit, vor der Ethik des Dualismus aus. In der letzteren besteht ein Widerstreit zwischen beiden, weil beide unter einer Kategorie stehen, nämlich unter der des Gegenstandes für das Handeln. Das war gerade die Eigenart des Dualismus und seiner Ethik, daß er Gott als Gegenstand des Handelns hinstellt nach Analogie der empirischen Gegenstände und Zwecke. Eben infolge dieser Gleichstellung war es unmöglich, die Unbedingtheit und Herrschaft der religiösen Beziehung anders durchzusetzen als durch Unterdrückung der empirischen Zwecke, und wenn man auch die religiöse Beziehung nicht gegen die empirische durchsetzen wollte, so bestand in jedem Fall eine Konkurrenz zwischen der religiösen Beziehung und der empirischen Betätigung: denn die Zuwendung zur übersinnlichen Welt schloß die zur Erfahrungswelt aus und umgekehrt; und wenn man auch beide Zuwendungen miteinander abwechseln ließ, so mußte doch jede als Mangel der anderen beurteilt werden.

Dieses Verhältnis von Religion und Sittlichkeit hört hier auf. Denn die religiöse Beziehung ist hier unter eine ganz andere Kategorie als die des gegenständlichen oder zweckmäßigen Handelns getreten, nämlich unter die der persönlichen Bestimmtheit, die allem Handeln voraufgeht und zugrunde liegt. Die Religion ist hier nicht Zuwendung zu einem Gegenstande, sondern eine Bestimmtheit des persönlichen Grundverhaltens. Und als solche kann sie gar nicht mit dem Verhalten zu Gegenständen in Konkurrenz geraten. Sie liegt auf einem ganz anderen Gebiet. Dasselbe ist keinem Gegenstande zugänglich. Kein Gegenstand kann den Menschen zu schlechthiniger Ergebenheit bestimmen, sondern nur das Übersinnliche als Bestimmungsgrund. Diese persönliche Bestimmtheit kann deshalb auch nicht die Zuwendung zu den empirischen Zwecken hindern; vielmehr kann sie die Voraus-

setzung und Grundlage selbstloser Zuwendung zu den empirischen Größen werden. Die übersinnliche Bestimmtheit des persönlichen Grundverhaltens hat gerade die Bedeutung, den Menschen von seiner Selbstheit zu befreien und ihn so zur selbstlosen Betätigung an den transsubjektiven Aufgaben zu befähigen. Wessen eigenes Ich erstorben ist und dem Herrn gehört, der wird auch den Menschen gegenüber selbstlos und demütig sein; wie er Gott leidet, wird er seine Mitmenschen und alle Dinge leiden; er wird nicht gegen sie in vergeltendem Unwillen aufbegehren, sondern vielmehr sogar seinem Feinde Gutes tun; selbstlose Liebe ist die Folge der gottergebenen Selbstheit. Dieser ethischen Ausführung des religiösen Grundverhaltens, die die Theologia Deutsch im Gegensatz zu einer die sittlichen Normen samt allen Schranken in Kraft der Einheit mit Gott durchbrechenden Ausführung des religiösen Grundverhaltens ausdrücklich vollzieht, ließen sich die Sittenregeln des Taoismus und Brahmaismus zur Seite stellen. Auch sie predigen ein Verhalten zu den Mitmenschen, in dem die Selbstsucht ausgemerzt sei, das demgemäß bis zur Feindesliebe geht.

So trefflich nun aber diese transzendente Ethik im Unterschied von der dualistischen ist, so wenig kann sie doch anerkannt werden. Sie beruht eben gänzlich auf einer metaphysischen Voraussetzung, und diese kann nun einmal nicht bewiesen werden. Weder das Dasein des übersinnlichen Hintergrundes überhaupt noch die immanente Gestalt desselben kann wirklich begründet und erfaßt werden. Statt daß das Übersinnliche die Grundlage der sittlichen Normen sein könnte, werden wir vielmehr sehen, daß die einzige verläßliche Erfassung des Übersinnlichen selbst durch das sittliche Grundverhalten der Person bedingt ist. Dieses sittliche Grundverhalten wird uns allerdings zu einer ähnlichen Ethik führen, wie wir sie vorhin kennen lernten. Die pantheistische Auflösung des Übersinnlichen in die Wirklichkeit wird dann aber gerade dadurch vermieden werden, daß es grundleglich nicht in der äußeren Wirklichkeit erfaßt wird, sondern eben in der Sphäre des persönlichen Grundverhaltens oder des Selbstbewußtseins. So werden wir allerdings auf einen transzendenten Emotionalismus hinauskommen, aber nicht auf dem Boden einer zuvor theoretisch begründeten Metaphysik, sondern auf Grund von empirisch gewinn-

baren Normen; durch das von ihnen geforderte Grundverhalten wird sich uns dann gerade die Erkenntnis des Übersinnlichen als eine persönliche Erkenntnis des Persönlichen ergeben.

B. Die empiristische Gesetzeslehre.

Wir stehen am Schluß des Systems der ethischen Normenbildung. Nachdem wir einerseits die Hauptinhalte, die dem sittlichen Handeln gegeben werden können, und andererseits die möglichen Hauptquellen sittlicher Normen vom Subjekt, seinem angeborenen Bestande in Vernunft oder Wille und der Synthese eines Angeborenen in ihm mit der Erfahrungswelt, bis zur transsubjektiven Wirklichkeit nach ihrer übersinnlichen Hälfte durchgemustert haben und sich weder die Endzwecke noch die Quellen, sei es Subjekt oder übersinnliche Wirklichkeit, begründen ließen, bleibt nur noch eine Möglichkeit zur Begründung übrig. Die Quelle der Normen könnte nämlich statt im Subjekt oder in der übersinnlichen Wirklichkeit offenbar in der empirischen Wirklichkeit um den Menschen her gesucht werden. Die empirische Wirklichkeit könnte dem Menschen zum Gesetz seines Verhaltens werden. Ja diese Möglichkeit liegt, statt daß sie die letzte wäre, vielmehr für den unvoreingenommenen offenen Blick am nächsten. Das Subjekt greift durch sein Verhalten fortgehend in die transsubjektive Wirklichkeit ein, und doch richtet es sich in seinem Verhalten von Natur keineswegs nach der transsubjektiven Wirklichkeit, sondern nach seinen eigenen Antrieben und Zwecken; sein Verhalten ist mit einem Wort subjektiv bestimmt. Dann aber kann es geradezu nicht anders sein, als daß ihm die transsubjektive Wirklichkeit zum Gesetz wird. An mehr als einem Punkte sind Konflikte zwischen dem subjektiven Verhalten und der transsubjektiven Wirklichkeit zu erwarten. Und nicht nur aus solchem Widerstreit zwischen Subjekt und transsubjektiver Wirklichkeit können Normen erwachsen, sondern auch aus einer positiven Gebundenheit des Subjekts an die Wirklichkeit. Die letztere kann für das Subjekt an mehr als einem Punkte verbindlich werden.

Diese empirische Normenbildung ist von der Endzweck-

lehre weit genug entfernt. Auf einen Endzweck nämlich kommt es hier gar nicht an; vielmehr zeichnet sich die Gesetzeslehre dadurch aus, daß sie die gesamte Wirklichkeit zu ihrem Recht kommen läßt. Wenn die Endzwecklehre ein Stück der Wirklichkeit heraushob und die anderen dadurch unterdrückte und so die Fülle der Wirklichkeit in den Bann einer einzwängenden Einseitigkeit brachte, läßt die Gesetzeslehre jene Fülle frei, indem sie die Einheit oder Eigentümlichkeit der Sittlichkeit nicht in den Inhalten oder Gegenständen des Handelns sieht, sondern in der Gebotenheit eines bestimmten Verhaltens. Der Inhalt, der geboten ist, kann grundverschieden sein. Wir werden fast allem Inhalt der Erfahrungswelt, den die verschiedenen Endzwecklehren verwandten, hier wieder begegnen. Es gibt Normen des individuellen Daseins, der Vollkommenheit, sowie Normen der Gesamtheit in größter Mannigfaltigkeit. Ja die Gesetzeslehre kann ihren Blick sogar auf Inhalte der Erfahrungswelt wenden, die der Endzwecklehre unzulänglich waren. Die Endzwecklehre konnte offenbar nichts mit der außermenschlichen Wirklicheit anfangen, weil dieselbe doch nicht zum Endzweck gemacht werden konnte. Die Gesetzeslehre dagegen, die auf Endzwecklichkeit eines bestimmten Inhalts verzichtet, kann infolgedessen auch auf Normen, die von ihr ausgehen, achten.

Es ist aber nicht nur die Endzwecklehre, die hier ausgeschaltet ist, sondern auch die subjektive Gesetzeslehre. Das Subjekt hat bei dieser Normenbildung keinerlei grundlegende Bedeutung. Wenn wir oben eine empirische Moralpsychologie kennen lernten, die aus der Synthese des Bewußtseins und der Erfahrungswelt die Normen ableitete, so fällt hier das Bewußtsein als Erklärungsgrund fort, und es bleibt allein die empirische Wirklichkeit übrig. Die Moralpsychologie ist verlassen, und es liegt hier eine rein empirische Gesetzeslehre vor. Es ist die Wirklichkeit der Erfahrung, die sich im Bewußtsein des Menschen abprägt und die Normen bildet. Wir haben es somit mit einer rein bewußtseinstranszendenten Normenbildung zu tun. Wir werden aber sehen, daß gerade diese dem Gewissen gerecht wird und es in allen seinen Zügen verstehen lehrt, besser als irgendeine subjektive Gesetzeslehre. Bevor wir aber die psychologische Seite dieser Normenbildung kennzeichnen, handelt es sich nunmehr und vor

allem um die objektiven Prinzipien der Normenbildung selbst. Es fragt sich im genaueren, wie sich aus der empirischen Wirklichkeit Normen für das Verhalten ergeben können.

I. Die empirische Wirklichkeit, die sich letztlich unseren Sinnen darbietet, soll die Grundlage der Normenbildung sein, die am Ende des Systems der Normenbildung übrig bleibt oder die vielmehr dem unvoreingenommenen, offenen Sinn am nächsten liegt. Und zwar soll diese Wirklichkeit den subjektiven Beweggründen des Wollens entgegenstehen. Dieser Gegensatz der Wirklichkeit zum Subjekt ist der Normenbildung wesentlich. Er ist es, der im Begriff des Transsubjektiven zum Ausdruck gebracht wird. So lautet der erste und grundlegende Kanon der Normenbildung: die Grundlage der Normen kann nur die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung sein.

Dieser Begriff muß nun aber näher bestimmt werden. Zunächst nämlich ist einzuwenden, daß es für uns keine Wirklichkeit gibt ohne durch die Bestimmtheit des Subjekts, seines Organismus oder Bewußtseins. Keine Wirklichkeit kann dem Subjekt anders gegeben sein als durch die Empfindungen. Diese subjektive Bedingtheit aller Wirklichkeitserkenntnis konnte bekanntlich bis zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus und Phänomenalismus übertrieben werden. Eine solche Erkenntnistheorie würde nun allerdings eine Normenbildung aus der transsubjektiven Wirklichkeit unmöglich machen. Aber wir sahen schon in der Einleitung unseres ganzen Werkes, daß die subjektive Bestimmtheit, die die Grundlage aller Wirklichkeitsaussagen ist, weitere Bedingungen enthält, die über die bloße Subjektivität hinausführen zu einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit. Und zwar ist zunächst offenbar schon die Begründung der Bestimmtheiten des Subjekts ins Auge zu fassen. Diese liegt nicht in der Willkür und Selbsttätigkeit des Subjekts, sondern sie sind dem Subjekt einfach gegeben. Hier setzt also zunächst schon ein transsubjektiver Faktor ein. Dieser wird aber vollends offenbar im Blick auf den Inhalt der Bestimmtheiten. Derselbe hat einerseits seine Besonderheit oder Eigentümlichkeit, die ihn von allem anderen Inhalt unterscheidet, andererseits aber fügt er sich in die Gesamtheit aller besonderen Inhalte ein. Diese inhaltliche Bestimmtheit rührt auch nicht vom Subjekt her, geschweige

denn ihre Zusammenstimmung mit allem anderen Inhalt, sondern sie ist auch dem Subjekt schlechthin gegeben. So ist die Bestimmtheit des Subjekts sowohl ihrem Ursprung wie ihrem Inhalt nach unabhängig vom Subjekt. Und in dieser kausalen und inhaltlichen oder begrifflichen Unabhängigkeit der subjektiven Bestimmtheit vom Subjekt besteht der Wirklichkeitscharakter oder die Transsubjektivität der Erfahrung.

Diese Transsubjektivität der Erfahrung und ihres Inhaltes ist nun aber nicht nur erkenntnistheoretisch oder als Wirklichkeitsbeweis von Bedeutung, sondern auch praktisch als die Grundlage von Normen für das Verhalten. Allerdings müssen in dieser Beziehung besondere Bedingungen hinzutreten. Die praktische Transsubjektivität ist eine andere als die erkenntnistheoretische. Das wird offenbar, wenn wir den Umfang der ersten ohne weiteres auf die zweite übertragen würden. Dann würde offenbar die gesamte Wirklichkeit, die dem Menschen gegeben ist, seinem Verhalten zum Gesetz werden. Da sein Verhalten in jedem Fall in ein Stück der Wirklichkeit eingreift, würde es in jedem Fall sittlicher Norm und Beurteilung unterliegen. Sittlich indifferentes Handeln könnte also nicht anerkannt werden. Adiaphora gäbe es nicht. So würden wir zu jenem öfter beobachteten Rigorismus zurückkehren. Diese Allumfassung der Normen bedeutet aber im Blick auf den Begriff des Sittlichen einen Mangel an Eigentümlichkeit und Bestimmtheit. Wenn alles Handeln unter sittlichen Normen stehen soll, so ist damit offenbar nicht nur mancherlei Handeln vergewaltigt, sondern auch das besondere Wesen des Sittlichen noch nicht erkannt. Die Wesensbestimmung des sittlichen Handelns hängt offenbar von der Abgrenzung desselben gegen alles andere Handeln ab. In diesem Sinn ist die nähere Bestimmung der Adiaphora von wesentlicher Bedeutung für den Ausgangspunkt der sittlichen Normenbildung. Das hat schon das Schema der formalen Grundbegriffe der Gesetzeslehre gezeigt. Aber welches die Grenze zwischen dem sittlich indifferenten und dem sittlichen Handeln sei, das wurde dort noch nicht angegeben. Diese Grenze kann sich offenbar auch erst jetzt ergeben, nachdem wir die allgemeine Gebietsbestimmung des Sittlichen, die transsubjektive Wirklichkeit, gewonnen haben. Es handelt sich

eben um die besonderen Bedingungen der praktischen Transsubjektivität.

a) Diese sind nun zuerst auf seiten des Subjekts zu suchen. Wir können den Sinn der praktischen Transsubjektivität nicht fassen, ohne zuerst auf die Subjektivität zu achten, der sie gegenübertritt. Diese ist nämlich in praktischer Beziehung eine andere als in rein erkenntnismäßiger Beziehung. Wenn sie für die Erkenntnis in den subjektiven Bedingungen der gegenständlichen Wahrnehmung bestand, so kommt es hier offenbar auf die subjektiven Bedingungen des Wollens und Verhaltens an. Es fragt sich also, welches die subjektiven Bedingungen des Wollens sind, durch welche Ursachen es zum Wollen und Handeln kommt. Die Ursachen, die das Wollen auslösen, können nun offenbar nur in den Wertgefühlen liegen, die die Wirklichkeit im Subjekt auslöst. Die Grundlage dieser Wertgebung ist aber die Zuständlichkeit des Subjekts, die alle Wirklichkeit hervorruft und die im Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und Unlust zum Ausdruck kommt. Das natürliche Wollen und Handeln hat seine wesentliche Bedingung in der subjektiven Zuständlichkeit, die das Gegebene im Subjekt bewirkt. Alles Wollen, soweit es nicht in der Aktivität des Bewußtseinsganzen, d. i. zugleich des Selbstbewußtseins gegen seine einzelnen Bestimmtheiten begründet ist, sondern sofern es von selbst, d. i. durch Beweggründe, die sich im Bewußtseinsverlauf bilden, ausgelöst wird, ist durch die subjektive Zuständlichkeit, durch Lust und Unlust bedingt.

Damit haben wir das für die Bestimmung der praktischen Transsubjektivität grundlegende Moment der Erfahrung gewonnen. Die Erfahrung, die oben von der erkenntnismäßigen Seite gekennzeichnet wurde, besteht nämlich nicht nur in den Empfindungen und Wahrnehmungen, die die gegebenen Gegenstände zum Inhalt und Urheber haben, und die zu den Vorstellungen und Begriffen vom Gegenstand führen, sondern durch jede Empfindung wird unmittelbar zugleich auch der Zustand des Subjekts bestimmt, sei es zu Lust oder zu Unlust. Und diese zuständliche, subjektive Bestimmtheit ist die Folie der praktischen Transsubjektivität. Die transsubjektive Wirklichkeit, die in praktischer Beziehung von Bedeutung ist, ist also alles, was über die subjektive Zuständlichkeit

hinausgeht. Das ist aber der Inbegriff alles rein Gegenständlichen, sei es nun des gegenständlichen Empfindungs- oder des bloßen Bewußtseinsinhalts. Die Objektivität, die die Grundlage der Normen für das Verhalten ist, ist also als der Inbegriff des gegenständlichen Bewußtseinsinhalts zu bestimmen. Dieser wird dem subjektiv, durch die eigene Zuständlichkeit bestimmten begehrlichen Willen zum Gesetz.

So ist zur Bestimmung der praktischen Transsubjektivität ein Schnitt zu machen zwischen der zuständlichen Bestimmtheit des Subjekts und dem gegenständlichen Inhalt desselben. Die Wirklichkeit bewirkt im Subjekt beides: den gegenständlichen Inhalt und die subjektive Zuständlichkeit. Es gibt kein rein Gegenständliches, das ohne jede zuständliche Wirkung wäre und es gibt keine reine Zuständlichkeit, die ohne einen gegenständlichen Inhalt wäre. Zur empirischen Normenbildung kann es aber nur auf Grund der gegenständlichen Wirklichkeit und im Gegensatz zu der subjektiven Zuständlichkeit und den in ihr liegenden Beweggründen des Willens kommen. Es bedarf mithin zur Normenbildung einer Abstraktion von den zuständlichen Gefühlen, die die Wirklichkeit zu erfassen sucht, wie sie an sich, ohne die Einmischung der subjektiven Gefühle ist. Die Zuständlichkeit und ihre Bedeutung für das Willensleben der Menschheit werden wir hinreichend in der Lehre vom Willen und von der wirklichen Sittlichkeit der Menschheit kennen lernen. Die Grundlage der Normenbildung aber ist die über die subjektive Zuständlichkeit hinausgehende Wirklichkeit. Und zwar ist dieser Begriff der praktischen Transsubjektivität genau durchzuführen. Er bedeutet offenbar eine Erweiterung der erkenntnismäßigen Transsubjektivität. Nicht nur die Außenwelt fällt unter ihn, sondern auch das eigene Wesen des Subjekts. Und zwar geht schon die Existenz des Subjekts über die bloße Zuständlichkeit hinaus, wie das offenbar wird, wenn das Lebensgefühl und sein Erhaltungstrieb durch unerträgliche Situationen zur Resignation, zur Selbsttötung, führen kann. Und nicht nur die Existenz, sondern auch deren inhaltliches Wesen kann über die subjektive Zuständlichkeit hinausgehen und ihr zum Gesetz werden. Der Begriff und die Vollkommenheit des menschlichen Wesens ist offenbar von erheblicher Transsubjektivität gegenüber

der Zuständlichkeit von Lust und Unlust. So kann der Kanon der praktischen Transsubjektivität durchaus auf das eigene Dasein und Wesen des Subjekts angewandt und so bis in seine Konsequenzen durchgeführt werden.

Diese erste Näherbestimmung des Transsubjektiven bedeutet nun offenbar auch schon eine Abgrenzung des Sittlichen gegen anderes Handeln. Und zwar ist es das Handeln und Wollen aus den Beweggründen und nach Maßgabe der Zuständlichkeit, gegen welches sich damit das Sittliche abgrenzt. Das Sittliche ist das vom natürlichen unterschiedene Wollen und Handeln. Diese Näherbestimmung betrifft nun aber nur die subjektive Seite des Wollens und Handelns; bezüglich der gegenständlichen Seite desselben bedeutet sie keineswegs eine Einschränkung. Vielmehr sahen wir, daß die praktische Transsubjektivität ihren Kreis noch über die bloß erkenntnismäßige Transsubjektivität hinausziehen kann. Es fehlt also noch immer an einer Abgrenzung des sittlichen Handelns gegenüber allem anderen an den Gegenständen orientierten Handeln. Und damit kommen wir zu den besonderen Bedingungen des Transsubjektiven selbst.

b) Wenn wir bisher als die besondere Bedingung der praktischen Transsubjektivität die Transzendenz gegenüber der subjektiven Zuständlichkeit fanden, so sind damit ihre besonderen Bedingungen noch nicht erschöpft. Nicht jede transsubjektive Wirklichkeit kann dem Subjekt zum Gesetz werden. Dann würde die ganze Wirklichkeit, die dem Subjekt von außen gegeben ist und den erkenntnismäßigen Begriff des Transsubjektiven ausmacht, und wie wir vorhin sahen, noch einiges mehr zur Norm für das Verhalten werden können. Und wir stünden wieder vor dem Mangel einer Besonderheit des Sittlichen gegenüber dem gegenständlich orientierten Handeln überhaupt. Es ist aber offenbar, daß das sittliche Handeln nicht nur hinsichtlich der Beweggründe von dem zuständlich bestimmten Wollen unterschieden ist, sondern auch hinsichtlich der Gegenstände von jedem beliebigen Handeln, wie z. B. von dem ganzen Gebiete des technischen Handelns. Nicht alle transsubjektiven Größen können dem Subjekt Normen auferlegen.

Die Bedingung des praktischen Transsubjektiven selbst kann nun aber offenbar nur aus der praktischen Orientierung desselben

hervorgehen. Diese besteht aber darin, daß es dem wirksamen Eingreifen des Menschen in die Wirklichkeit eine Norm entgegenstellen soll. Es wird sich also darum handeln, daß die Wirklichkeit dem Handeln des Subjekts normativ entgegentrete. In erkenntnistheoretischer Beziehung war weder von einem wirksamen Verhalten des Subjekts noch von normativem Entgegentreten der Wirklichkeit die Rede, indem es dort vielmehr auf die bloße Gegebenheit der Wirklichkeit für die Empfänglichkeit des Menschen ankam. Zur bloßen Gegebenheit ist aber offenbar weniger erforderlich als zum wirksamen Entgegentreten gegen das Handeln des Subjekts. Der Empfänglichkeit gegeben sein kann jede Größe; aber dem wirksamen Eingreifen des Subjekts Widerstand, ja eine Norm entgegensetzen kann nicht jede Wirklichkeit. Dazu gehört vielmehr Selbständigkeit und Selbstheit. Allein die transsubjektive Wirklichkeit wird dem Subjekt normativ entgegentreten können, die irgendwie eine Selbstheit und ein Eigenleben hat.

Demgemäß bedeuten die Dinge keine Schranke für das Wirken des Subjekts; sie haben keine Selbstheit und kein Leben, das dem Subjekt zur Schranke werden könnte, vielmehr bieten sie sich in ihrer Unselbständigkeit der Verfügung und Eigentumsbildung des Subjekts dar. Das ist die eigentümliche Bedeutung des Dingbegriffs in der Ethik. Er bezeichnet die Sphäre, in der sich keine Normen bilden. Ebenso deutlich aber wie der Dingbegriff die Normenbildung ausschließt, ebenso sehr versteht sich die Normenbildung in der Sphäre des lebendigen Seins, das ein Eigenleben und wohl gar Selbstbewußtsein und Ichheit hat. Das ist offenbar in Anbetracht der Mitmenschen. Daß diese den Eingriffen des Subjekts zur Schranke und Norm werden, wird kein Verständiger leugnen. Wenn die Dinge dem Subjekt überlassen sind, darf das Subjekt mit den Menschen keineswegs machen, was es will. Demgemäß will auch die untermenschliche Welt des Lebendigen anders betrachtet sein als die Dingwelt. Sie entbehrt allerdings der vollkommenen Selbstheit und Ichheit. Sie hat zwar Bewußtsein, aber sie hat dasselbe in rein naturhafter Gestalt, nicht als ein freies Ich, sondern als Mechanismus naturbestimmter und einzelner Vorgänge; sie kommt nicht zur übernatürlichen Freiheit des Bewußtseins. Deshalb kann sie nie in der vollkommenen und unbedingten

Weise wie die Mitmenschen Grundlage der Normenbildung werden, sondern nur in bedingterer Weise, wie wir sehen werden. Aber es ist andererseits durchaus ein Unterschied zwischen dem Lebendigen und der Dingwelt für das Verhalten und Handeln des Subjekts zu machen. Die Tiere sind unserem Handeln gegenüber nicht recht- und selbstlos, gleich den Dingen.

Ja endlich kann man auch der Dingwelt eine gewisse Selbstheit und Normativität gegen das Subjekt zuschreiben, sofern sie nicht nur einzelne Dinge enthält, sondern ein wohlgeordnetes Ganzes ist, wie es vom ästhetischen Empfinden aufgefaßt wird. Als solches ist auch das unlebendige Sein nicht ohne Selbstheit und Recht gegenüber subjektivistischen Eingriffen. Diese Normativität der unlebendigen und somit der ganzen Welt geht aber schon in die transzendente Sphäre über, die in der Welt ein transzendentes Bewußtsein und Subjekt wirksam sieht. Wir werden denn auch sehen, daß die Religion den Kreis der praktischen Transsubjektivität auf die ganze Wirklichkeit auch in dem Sinne ausdehnen kann, daß sie in ihr das Werk Gottes sieht. Daß ein solches die Grundlage von Normen werden kann, ist ebenso begreiflich, wie die Zurückhaltung der rein empirischen Normenlehre gegenüber der bloßen Wirklichkeit als solcher.

Damit haben wir nun im Anschluß an die subjektive Bedingung der praktischen Transsubjektivität auch die objektive Bedingung gewonnen. Als die Schranke und die Grundlage der Normen gegenüber dem Handeln des Subjekts kann nur die in sich selbständige, d. i. lebendige, bewußte und selbstbewußte Wirklichkeit sich geltend machen. Subjektsein ist die Bedingung der Wirklichkeit, die dem Subjekt zum Gesetz werden will. Die Normativität oder die praktische Transsubjektivität beginnt also im vollsten Sinn erst mit der persönlichen Kreatur. Die Dingwelt hat in praktischer Beziehung keinen transsubjektiven Charakter. Sie kann in die Lebenssphäre des Subjekts hineingezogen werden, indem sie Eigentum wird; sie ist unfähig, den subjektivistischen Bannkreis des Subjekts zu brechen. Erst wo Leben ist, da beginnt in praktischer Beziehung die transsubjektive Wirklichkeit. Und erst wo persönliche Wesen sind, da tritt sie in ihre volle Autoritätsstellung als die Grundlage der Normenbildung ein. In

der Dingwelt ist das Subjekt allein, wie reich es auch sei, und in der untermenschlichen Welt des Lebendigen ist es auch noch allein. Erst im persönlichen Leben tritt ihm eine transsubjektive Wirklichkeit gegenüber, die seinem Verhalten zur Schranke, zum Gericht und zur positiven Verpflichtung werden kann.

Diese objektive oder gegenständliche Bedingung der praktischen Transsubjektivität ist es denn auch, die die Sphäre des sittlichen Handelns in Beziehung auf die Gegenstände oder das Material des Handelns von allem anderen Handeln unterscheidet. Die Sphäre des Sittlichen beginnt im wesentlichen erst mit dem persönlichen Sein. Das Verhalten zur Dingwelt steht nicht unter den sittlichen Normen, sondern ist vielmehr ein sittlich indifferentes Gebiet. Allerdings hat auch dieses Verhalten seine Normen; die Naturwissenschaft gibt dieselben und die Technik führt sie aus. Aber das technische Handeln pflegen wir nicht als sittliches Handeln zu betrachten, sondern als sittlich indifferentes. Es hat Ähnlichkeit mit dem sittlichen Handeln, sofern es sich wie dieses nach der Wirklichkeit statt nach den Beweggründen der subjektiven Zuständlichkeit richtet. Und wir werden sehen, daß diese Ähnlichkeit des technischen mit dem sittlichen Handeln sogar von heuristischer Bedeutung für die Erkenntnis der sittlichen Normenbildung werden konnte (Sokrates). Ja das technische Handeln steht auch in wirksamer Verbindung mit dem sittlichen Handeln, sofern dieses des Technischen zu seiner eigenen Durchführung bedarf, indem viele sittliche Verhältnisse durch Einwirkungen auf das dingliche Sein vermittelt sind, und andererseits kann das technische Handeln nicht auskommen, ohne sich vom menschlichen Sein und Leben die letzten Ziele geben zu lassen. Aber das technische Handeln selbst ist als sittlich indifferent zu bezeichnen. Die Sittlichkeit hat es fast nur mit dem persönlichen Sein zu tun, sei es mit dem eigenen des Subjekts, sei es mit dem der anderen. Die Naturwissenschaft ist die Lehre vom technischen Handeln, die Ethik die Lehre vom persönlichen Handeln, das es mit Menschen zu tun hat. Zu diesem inhaltlich bestimmten Begriff des Technischen kann dann aber noch der formale Sinn desselben kommen, nach dem es alles auf die bloßen Mittel zum Zweck gerichtete Handeln bezeichnet.

Damit hat nun der grundlegende Kanon der empirischen Normenbildung seine Ausführung empfangen: der Boden der Normen ist demnach die die subjektive Zuständlichkeit übersteigende und gegen sie selbständige Wirklichkeit der Erfahrung. Die Normen des Verhaltens stellen nichts anderes dar als das nach Maßgabe der transsubjektiven Wirklichkeit der Erfahrung Seinsollende, d. i. kurz gesagt: das objektiv Richtige. Die objektive Wirklichkeit der Erfahrung sagt dem Menschen, was richtig und unrichtig ist. Und zwar sagt sie es in jedem einzelnen Fall kategorisch. Der kategorische Imperativ ist hier vollauf begreiflich. Es bedarf also keines Apriorismus zur Erklärung des kategorischen Charakters der Normen, sondern die Wirklichkeit der Erfahrung genügt. Diese erklärt ein bestimmtes Verhalten einfach als richtig oder unrichtig. Dabei bedarf es keines Zweckes, sondern es sind die tatsächlichen Verhältnisse und Gegebenheiten, die ein Verhalten fordern oder verwerfen. Einen Menschen seiner Selbständigkeit oder Freiheit, seiner Ehre oder seines Gutes, seines Lebens oder seiner Ehe zu berauben, wird einfach von der selbständigen Lebenssphäre des Beraubten aus als ein Unrecht gegen ihn und so als unrichtig erklärt, oder die Eltern zu ehren wird durch das tatsächliche Verhältnis zu ihnen als richtig erklärt. So ist es die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung, die das wertvollste Stück des Apriorismus, die Erkenntnis des unbedingten Charakters der Normen, verstehen lehrt. Die empiristische Gesetzeslehre kann somit das wertvollste Ergebnis des Nativismus, die Idee des kategorischen Imperativs, durchaus wahren.

Diese empiristische Ableitung absoluter Normen, die sich in der Idee des objektiv Richtigen zusammenfaßt, ist aber keineswegs ohne Vorbilder in der Geschichte. Wo das erste Vorbild zu suchen ist, läßt sich in sachlichem Zusammenhang mit dem Charakter dieser empiristischen Normenbildung erkennen, sofern sich die Denkrichtungen in der Geschichte oft nach dem Gesetz des Gegensatzes bilden. Diese Normenbildung hat nämlich auch offenbar große Gegensätze. Das ist zunächst der Eudämonismus. Dieser Gegensatz ist ihr aber nicht charakteristisch, indem er sich gegen jede Behauptung absoluter Normen richtet, wie sie insbesondere von der subjektiven Gesetzeslehre vertreten ist. Die

Eigentümlichkeit dieser Normenbildung besteht vielmehr darin, daß sie die absoluten Normen aus der empirischen Wirklichkeit zu gewinnen sucht, in dem Gedanken der empirischen objektiven Richtigkeit. Und diese Behauptung konnte offenbar einen scharfen erkenntnistheoretischen Gegensatz finden; sie kann als naiver Dogmatismus erscheinen. So stellt sich ihr gegenüber der Kritizismus, der die Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit leugnet. Die Dinge seien, wie sie an sich sind, unerkennbar. Es sei der Mensch, der ihnen durch seine Empfindungen ihr Maß und ihre Gestalt bestimme. Es gebe keine objektiven Normen, sondern der Mensch sei das Maß aller Dinge und damit der Kanon seines Verhaltens. Dieser Kritizismus war dann offenbar der fruchtbarste Boden für die Entfaltung der eudämonischen und egoistischen Bestimmungsgründe des Menschen.

Durch diese erkenntnistheoretische Kritik waren die alten Normen, die sich dem Bewußtsein von selbst aus der objektiven Wirklichkeit aufgedrängt und einen gewissen transsubjektiven Sittenkodex gebildet hatten, hinfällig geworden und ein uneingeschränkter Subjektivismus und Relativismus hereingebrochen, der dann vollends noch die bisher geltenden Normen aus der Klugheit der Stärkeren abgeleitet. Dieser Subjektivismus und Relativismus aber, der alle Normen auflöste und somit den Untergang des geordneten Gemeinwesens in sich barg, fand einen eindrucksvollen, wenn auch nicht allgemein verständlichen und sich durchsetzenden Gegner: Sokrates. Das Lebenswerk dieses Mannes ist uns allerdings zum Problem geworden, um nicht zu sagen, daß es Auffassungen desselben gibt, die sich in schroffstem Gegensatz zu seiner wirklichen Meinung befinden und ihn auf die Seite seiner erklärten Gegner, der Sophisten, d. i. der Vertreter jenes Subjektivismus und Eudämonismus, stellen. Diese völlige Unklarheit oder doch Ungewißheit über Sokrates verdanken wir keinem anderen Verfahren als der rein historischen oder faktizistischen Behandlung der Ideengeschichte, die sich nicht um die Haupttypen bekümmert, und infolgedessen zu kongenialer oder anempfindender Deutung der Erscheinungen unfähig ist. Die verschiedenen Denkrichtungen lassen sich bei oft undurchsichtigem Material in ihrer Eigentümlichkeit nur durch die typologische oder systematische Behandlung erfassen,

die angesichts des Materials das System der Hauptmöglichkeiten durchgeht.

Wenn nun irgend etwas von diesem großen Sittenlehrer feststeht, so ist es dies: er wollte im Gegensatz zum sophistischen Subjektivismus und Relativismus objektiv geltende Normen gewinnen, und zwar verzichtete er für deren Gewinnung sowohl auf einen metaphysischen Unterbau, d. i. auf eine übersinnliche Wirklichkeit, als auch auf eine psychologische oder anthropologische Begründung. So blieb ihm wohl oder übel nur die empirische Wirklichkeit übrig. Und so sehen wir ihn aus der Erfahrungswirklichkeit Normen für das Verhalten ableiten. Wenn nun die Sophisten gerade deren Erkenntnis bestritten hatten, so blieb doch ein Punkt übrig, den auch sie nicht leugnen konnten und von dem ein Weg in die objektive Wirklichkeit hineinführte. Kein Kritizismus kann bestreiten, daß das Subjekt, das vermeintliche Maß aller Dinge, handelt und durch sein Handeln mit der Welt außer ihm umgeht. Wie diese Tatsache des Handelns als Umgang mit der Wirklichkeit in der neueren Zeit zur Überwindung der vom Kantischen Kritizismus gebildeten Kluft von Subjekt und Objekt ein wesentlicher Antrieb war, so lag es auch jenem antiken Kritizismus gegenüber nahe, gerade an diesem Punkte einzusetzen. Dieses technische Handeln kann nämlich seine Zwecke nur durch bestimmte Verfahrungsweisen erreichen, die ihm von den behandelten Gegenständen vorgeschrieben werden. Wenn das Subjekt irgendeinen Zweck durch sein Handeln erreichen will, so muß es offenbar mit einer objektiven Wirklichkeit rechnen. Hier hilft der Subjektivismus nicht einen Schritt weiter, sondern allein das Bestreben, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Es kommt also für jedwede Betätigung des Subjekts darauf an, daß es die Dinge, die Wirklichkeit, verstehen lerne.

So führt gerade das vom Subjekt ausgehende Handeln in die objektive Wirklichkeit ein. Das Handeln des Menschen ist gänzlich abhängig von der Erkenntnis, „was jedes von den seienden Dingen ist“. Dieses Prinzip der objektiven Bedingtheit und Beschränktheit des Handelns führt Sokrates gegen den Subjektivismus konsequent durch. Das Subjekt gilt ihm nichts, sondern alles die objektive Wirklichkeit. Diese gilt es zu erkennen

und immer genauer und tiefer zu erfassen. Das Subjekt an sich selber ist unwissend, es soll sich erst das nützliche Wissen erwerben. Er spottet in seiner Eironeia der Weisen, die sich selbstgenugsam selbst für Weise oder gar Lehrer der Weisheit halten, ohne das Bestreben zu haben, in das zum Handeln erforderliche Wissen einzudringen. Er selbst will nicht für einen fertigen Weisen gelten, sondern nur für einen Liebhaber der Weisheit, einen Philosophen. Er will, niemals abgeschlossen, immer nur lernen. In einer schreiblustigen Zeit hat er nichts geschrieben; er wollte keine eigene und keine fertige Weisheit bringen, er wollte von der großen Wirklichkeit, in die das Leben und Handeln des Menschen gestellt ist, lernen; das war sein Buch, der Gegenstand aller seiner Verstandesarbeit. Er war der selbstlose Lehrer der in der objektiven Wirklichkeit liegenden Normen. So hat Sokrates gar kein besonderes Prinzip der Normenbildung aufgestellt, indem er einfach auf die objektive Wirklichkeit verwies. Das ist auch ein Grund für die Unklarheit der Historiker über sein Prinzip. Dazu kommt dann freilich noch, daß positiv mancher falsche Schein entstehen kann, wie insbesondere der des Nützlichkeitsprinzips, sofern Sokrates von dem subjektiven Handeln und seinen Zwecken ausgeht.

Diese empiristische Normenbildung nach dem Kanon des objektiv Richtigen spricht sich dann darin aus, daß er das Wissen zur Grundlage der Tugend macht, daß er strenge Selbstzucht als die Voraussetzung wahrer sittlicher Erkenntnis fordert und daß er die Tugend für lehrbar erklärt. „Sein leitender Gedanke ist die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen“[1]). Daher wurden ihm die Bedingungen des wahren Wissens zur entscheidenden Grundlage. Diese fassen sich darin zusammen, daß man über keinen Gegenstand etwas aussagen könne, bis man sein allgemeines, sich gleich bleibendes Wesen, seinen Begriff erfaßt habe. So wird er zu dem großen Dialektiker. Und an diesem Punkt setzte eine neue geistige Schöpfung ein, durch seinen Schüler Plato. Dieser schließt: wenn wahres Wissen allein das Wissen um die Begriffe der Dinge ist, wenn aber andererseits

[1]) E. Zeller, Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie [6], S. 93.

offenbar die Wahrheit des Wissens von der Realität der Gegenstände abhängt, so müssen die Begriffe existieren. So entsteht über der Sinnenwelt die Überwelt der Ideen, die die Wesenheiten und Urbilder der Dinge enthält. Wenn wir zu diesem Motiv den enthusiastisch-manistischen Seelenbegriff sowie die polytheistische Himmelsanschauung hinzunehmen, so steht die ideelle und spirituelle Überwelt fertig vor uns und damit der Dualismus, der wiederum die Grundlage einer ganzen religiösen Denkweise und eines ganzen typischen Systems der Theologie wurde.

Dieser metaphysische Ausläufer der sokratischen Ethik ist eine von den unnüchternen Fortführungen wertvoller empirischer Erkenntnisse. Größer, wenn auch nicht wirksamer als der Schüler steht vor uns der Meister. Derselbe hat mit Recht im folgenden Geistesleben der Kulturmenschheit eine einzigartige Ehrenstellung empfangen, wenn er auch von seinem Schüler an reellen Wirkungen weit übertroffen wurde. Er steht vor uns als einer der großen Sittenlehrer der Menschheit. Nur wenige sind ihm als solche zu vergleichen: für Chinas Millionen Konfuzius und Laotse, der Begründer des Taoismus, für Indien Buddha und, wenn als Vertreter des Brahmaismus ein Einzelner genannt werden soll, so dessen zwar spätgeborener, aber bedeutender Reformator Çankara, für Iran Zarathustra und für das Abendland Plato samt Augustin. Aber unter diesen Sittenlehrern der Menschheit nimmt Sokrates wieder eine besondere Stellung ein. Nicht daß er es zu dem ethisch höchststehenden Ideal gebracht hätte; das dürfte vielmehr von dem Vertreter des übersinnlichen Dualismus, Zarathustra, gelten, wenn er vom Menschen ein lichtes, lauteres Wesen, das sich besonders in der Wahrhaftigkeit ausspreche, fordert und dieses in den großen, weltumfassenden Kampf gegen Lüge und Bosheit stellt. Auch steht das Ideal der Pantheismen, des Taoismus und Brahmaismus, nicht niedrig, sofern es gänzliche Hingabe der Ichheit an das eine, wahre Sein fordert, wenn es auch als ein weltabgewandtes, quietistisches und mystisches unter dem positiven Ideal des übersinnlichen Dualismus steht. Anders schon verhält es sich mit dem Ideal des platonischen Dualismus, das leicht in den Bann ewiger Seligkeit gezogen wird und dazu in schroffe Weltentfremdung verfällt. Vollends aber ist der Buddhismus mit

seinem Ziel leidlosen Daseins egoistisch. Der Konfuzianismus aber ist samt der sokratischen Ethik zwar im Unterschied vom Buddhismus transsubjektiv an den Verhältnissen der Umwelt orientiert, aber doch auf die Erfahrungswelt beschränkt, so daß sie beide ohne Schwung und nicht frei sind von hausbackener, philiströs anmutender Nüchternheit.

Aber eine andere Rangordnung tritt ein, wenn wir auf die Begründung dieser verschiedenen Normenbildung achten. Diese liegt beim Taoismus und Brahmaismus in einer übersinnlichen Wirklichkeit und ist damit hinfällig und unbeweisbar. Der Buddhismus und Konfuzianismus aber steht in der Mitte, indem er zwar von übersinnlichen Voraussetzungen ausgegangen ist, aber doch empirische Tatsachen betrifft und sich auf sie begründen kann: der Buddhismus auf den Leidenscharakter des Daseins und der Konfuzianismus auf die Pietätsverhältnisse. Sokrates allein aber versucht eine rein empirische Begründung der Normen. Wenn er auch von den ungeschriebenen Gesetzen der Götter und vom Daimonion in seiner Brust redet, so begründet er die Normen für das Handeln doch rein aus der Erfahrungswelt. Und damit befolgt er die allein mögliche Methode. Der nüchterne Blick, der nicht nach besonderen und eigenartigen Moralprinzipien sucht, sondern lediglich das objektiv Richtige erkennen will, das ist der Ruhm des Sokrates. Alle anderen ethischen Systeme auf dem Boden des natürlichen Menschentums sind ententweder irgendwie metaphysisch begründet, oder subjektivistisch und eudämonistisch: im ersten Fall bringen sie es zu einem wirklich sittlichen, d. i. transsubjektiven Ideal, aber sie sind nicht verläßlich begründet; im zweiten Fall ist zwar wirkliche Begründung vorhanden, aber es entsteht kein sittliches Ideal. Es ist aber bezeichnend, daß die Ethik des natürlichen Menschentums, sofern sie von der empirischen Wirklichkeit ausgeht, zum Eudämonismus wird und daß sie nur gezwungen durch metaphysische Annahmen zu einem transsubjektiven Ideal kommt. Demgegenüber hat Sokrates allein mit nüchtern empirischem und sittlich ernstem Blick die transsubjektive und normative Bedeutung der empirischen Wirklichkeit entdeckt. Das ist die einzigartige Bedeutung seines ethischen Denkens, seiner Methode.

Mit dieser Bedeutung des sokratischen Denkens ist allerdings nicht gesagt, daß es die Normen der Wirklichkeit wirklich voll erfaßt hätte. Daran fehlt es aus mehreren Gründen. Er bleibt bei dem vom Subjekt ausgehenden Handeln nach Zwecken stehen und dringt nicht zu den Verpflichtungen durch, die unabhängig davon von der transsubjektiven Wirklichkeit gestellt werden. Infolgedessen fehlt es daran, daß er sich, vom Subjekt gelöst, ganz auf den Boden der transsubjektiven Wirklichkeit stellte und das Verhalten rein von ihr aus beurteilte. Vollends aber ist es das technische Handeln, bei dem er im wesentlichen stehen bleibt. So bleibt das sokratische Ideal doch dem Subjektivismus des natürlichen Menschentums nahe. Der Hauptwert des sokratischen Denkens ist weniger in bestimmten ethischen Ergebnissen zu suchen als in der Methode, die eben das objektiv Richtige erkennen möchte. Es hebt sich weniger durch seine Ergebnisse als durch seine Methode in der ethischen Produktion des natürlichen Menschentums hervor.

Wenn aber die erste Vertretung der empiristischen Gesetzeslehre durch die grundsätzliche Negation empirischer Normen geweckt wurde, so wird die zweite durch eine irregehende Normenbildung eingeleitet.[1]) Wenn der Dualismus, der dem Diesseits als vergänglichem Sein die wahrhaft seiende jenseitige Wirklichkeit gegenüberstellte, zu einer Vergewaltigung aller empirischen Betätigung durch den jenseitigen Endzweck führte, so wurde dadurch der Widerspruch der Erfahrungswelt hervorgerufen. Dieser stellte dem jenseitigen Endzweck eine empirische Norm entgegen, die eben in den Tatsachen und Verhältnissen der Erfahrungswelt selbst begründet sei. Diese Norm wurde im Anschluß an Aristoteles als die „richtige Vernunft“ (Ratio recta) bezeichnet. Aber man meinte damit nicht ein besonderes Vermögen, sondern die Einsicht in das, was richtig ist, in die „Bedingungen, die wir erfahren“ (conditiones, quas experimur), so daß man hier sogar den Begriff der Zirkumstanzen bildete. Wenn die transzendente Endzwecklehre sagte, das Handeln sei gut, wenn es sich auf Gott und die ewige Seligkeit richte, so sagte diese Ethik, es sei gut, wenn es durch die

[1]) S. oben S. 141, 20f.

Erfahrungswelt geboten sei. Den Freund auf der Straße mit endzwecklicher Relation zu grüßen, möge verdienstlich sein, moralisch genügend sei, ihn zu grüßen, weil man mit ihm verbunden sei, oder ebenso sei es z. B. mit der Ehrung der Eltern. So entstand gegen den transzendenten Finalismus eine empiristische Gesetzeslehre.

Aber nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Neuzeit ist der Kanon des objektiv Richtigen vertreten worden und zwar in der englischen Moralphilosophie, von Samuel Clarke und Wollaston. „Wie die ewigen und unveränderlichen Beziehungen, Verhältnisse oder Proportionen der Dinge mit den aus ihnen folgenden Übereinstimmungen und Mißhelligkeiten, Schicklichkeiten oder Unschicklichkeiten absolut und notwendig in sich selber sind, so erscheinen sie auch dem Verstand aller intelligenten Wesen“,[1]) im Unterschied von dem Gemeinwohl, das nur ein unendlicher Verstand beurteilen könne, während das in den Dingen gegebene Wahre und Rechte jeder Verstand beurteilen könne.[2]) „Und durch diese Einsicht oder Kenntnis der natürlichen und notwendigen Beziehungen, Schicklichkeiten und Proportionen der Dinge werden die Willen aller intelligenten Wesen fortwährend angewiesen und müßten notwendig bestimmt werden zur entsprechenden Handlung, ausgenommen die Fälle, wo die Dinge sein wollen, was sie nicht sind und nicht sein können.“[3]) „Ursprünglich und in Wirklichkeit ist es ebenso natürlich und (moralisch zu reden) notwendig, daß der Wille in jeder Handlung bestimmt sein sollte durch die Vernunft der Dinge und das Recht des Einzelfalles, als es natürlich und (absolut zu reden) notwendig ist, daß der Verstand sich einer erwiesenen Wahrheit unterwerfen muß. Der einzige Unterschied ist, daß sich der Zustimmung zu einer offenbareren theoretischen Wahrheit niemand zu entziehen vermag, wohl aber infolge der natürlichen Freiheit der Handlung, die dem offenbaren Recht und der Vernunft der Dinge entspricht. Aber der eine müßte es tun, und es ist so sehr seine offenbare und undispensable Pflicht,

[1]) Sam. Clarke, A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion etc. Ed. 8 London 1732, s. die Auszüge bei J. E. Erdmann, Gesch. der neueren Philos. II 1 Beilagen S. 40 ff. — Discourse p. 186. [2]) p. 225 f. [3]) 186.

als es der andere nicht tun kann, nach der Notwendigkeit seiner Art des Handelns.“ [1]) Selbst Gott müsse sich nach den Verhältnissen der Dinge richten. [2]) „Ich mache es zum grundlegenden Satz, daß alle Handlungen, als ob die Dinge so oder nicht so wären, eben durch sich selbst erklären, daß sie so oder nicht so sind, so offenbar, als sie es durch Worte oder mit größerer Realität erklären könnten. Kein Akt, Wort oder Tat eines Wesens, dem moralische Güte oder Bosheit zugeschrieben werden kann, kann, wenn er sich von einem wahren Satz unterscheidet oder leugnet, daß ein Ding so ist, als es ist, recht sein.“ [3]) „Wenn A ein Buch von B stiehlt, so ist es wahr, daß A eines Verbrechens schuldig ist, sofern er das Buch nicht als das, was es ist, behandelt, als das Buch von B.“ [4]) Im Zusammenhang mit dieser Begründung der Normen auf die empirische objektive Wirklichkeit ergibt sich dann auch hier das Gesetz der Gleichheit und Billigkeit. „Was ich als vernünftig oder unvernünftig für das Verhalten des anderen gegen mich beurteile, das beurteile ich durch dasselbe Urteil ebenso für mein Verhalten gegen ihn.“ Und „wenn nicht jeder unnatürlich verdorben wäre durch falsche und unverantwortliche Meinungen und ungeheuer üble Gewohnheiten und Habitus, so wäre es unmöglich, daß die universelle Gleichheit nicht von jedem Menschen durchgeführt werden sollte“. [5])

Auch die neuere empiristische Ethik kann sich gelegentlich unserem Prinzip nicht verschließen: „Sittlich richtig sich verhalten heißt durch die erkannten Tatsachen, nicht durch subjektive Bedingungen des Wollens sich bestimmen lassen. Tatsachen nun sind für jeden Menschen dieselben Tatsachen. Ist das sittliche Verhalten von subjektiven Bedingungen unabhängig, so ist es also auch unabhängig von dem, was die Menschen unterscheidet. Es ist allgemeingültig. Es ist ein solches, wie es jeder als recht anerkennen muß; falls er nämlich nur durch die erkannten Tatsachen und zugleich durch die volle Erkenntnis aller Tatsachen, die irgend für ein menschliches Wollen in Betracht kommen können, sich be-

[1]) 188. [2]) 150, 217f.

[3]) Wollaston, The religion of nature delineated. Ed. 6 London 1738, s. die Auszüge bei Erdmann a. a. O. — The religion p. 13.

[4]) 20f. [5]) Clarke, Discourse 188, 202.

stimmen läßt.“ [1]) Die weitere Ausführung weicht dann freilich hier sowohl wie bei Wollaston und Clarke von der oben gegebenen ab.

II. Der erste und grundlegende Kanon, der eine transsubjektive Wirklichkeit als das Fundament der Normenbildung fordert, genügt nun aber nicht zur Begründung der Normen. Wohl kann grundsätzlich jede transsubjektive Wirklichkeit der angegebenen Art dem Subjekt zur Norm werden. Aber tatsächlich geschieht dies doch nur unter einer bestimmten Bedingung. Die Transsubjektivität ist die allgemeine und grundlegende Bedingung der Normenbildung. Daneben gibt es aber eine konkrete Bedingung. Diese ist erst der eigentliche Grund der Verbindlichkeit oder des verpflichtenden Charakters der Wirklichkeit für das Subjekt. Es handelt sich hier also um den Kanon der Verbindlichkeit oder der Verpflichtung. In welcher Richtung derselbe aber zu suchen ist, ergibt sich von selbst aus dem Gegensatz zu dem allgemeinen Kanon. Wenn dieser in der Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Wirklichkeit gegenüber dem Subjekt bestand, so bleibt für jenen nur noch das positive Verhältnis der Wirklichkeit zum Subjekt übrig. Die Wirklichkeit, die das Subjekt verpflichten soll, muß irgendwie zum Subjekt in einem Verhältnis stehen.

Mit diesem Kanon könnte nun eine wesentliche Bedingung der Normen hinzufallen scheinen, nämlich ihre Allgemeingültigkeit. Wenn die Normen von dem konkreten Verhältnis des Subjekts zur transsubjektiven Wirklichkeit abhängen, so scheinen sie auch nur konkreter und individueller Natur sein zu können. Dem steht nun aber doch entgegen, daß die den verschiedenen Subjekten gegebene Wirklichkeit gleiche Grundzüge trägt. Es sind dieselben Grundverhältnisse, die das Leben der einzelnen Subjekte bilden. Wie sehr sich das Leben des einen vom anderen unterscheiden möge, es ist im Grunde doch eine gleichartige Wirklichkeit, die den verschiedenen gegeben ist. Es besteht nur eine bestimmte Summe von möglichen Grundverhältnissen, in denen das Subjekt zur Wirklichkeit steht. Innerhalb dieser Grundzüge, d. i.

[1]) Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen 1899 S. 157.

im Einzelnen, ist dann allerdings die größte Verschiedenheit möglich, deren Beachtung dem Gewissen des Individuums überlassen bleiben muß.

Das erste Verhältnis nun, in dem die Wirklichkeit zum Subjekt stehen kann, ist das der Gegebenheit der Wirklichkeit fürs Subjekt. Es ist ein bestimmter Ausschnitt der transsubjektiven Wirklichkeit, der dem Subjekt gegeben ist. Und zwar ist diese Gegebenheit zunächst rein erkenntnismäßig zu verstehen. Es handelt sich hier um die Wirklichkeit vor unseren Augen und Händen, die uns durch die Wahrnehmung gegeben ist. Man könnte allerdings fragen, ob diese rein äußere Gegebenheit dazu genüge, das Subjekt zu verpflichten. Daß etwas meiner Wahrnehmung gegeben ist, scheint keine Verbindlichkeit für mich begründen zu können. Vielmehr scheint es einer wirksamen Verbundenheit der Wirklichkeit mit dem Subjekt zu bedürfen, wenn sie ihm zum Gesetz werden soll. Nur die Situationen und die Menschen scheinen mich verpflichten zu können, die wirksam mit meinem eigenen Leben oder Wesen oder Sein verbunden sind. Aber es kann Situationen geben, die keine wirksame Verbundenheit mit dem Subjekt aufweisen können, und die dem Verhalten dennoch zur Norm werden. Der klassischste Fall dafür ist der, daß ein fremder Mensch vor meinen Augen in Not gerät, etwa in Lebensgefahr, und daß ich der einzige bin, der ihm helfen könnte; in solchem Fall würden wir in der Not eine Norm sehen für das Verhalten des Subjekts, d. i. dafür, ob ich helfe oder nicht. So ist es die bloße Gegebenheit, die zur Verpflichtung oder zur Norm führt. Die Gegebenheit einer Wirklichkeit für das Subjekt ist unter keinen Umständen bedeutungslos für das Subjekt. Das kann mindestens dann deutlich werden, wenn man die Gegebenheit mit ihrem Gegenteil vergleicht, d. i. mit dem Fall, daß die Wirklichkeit dem Subjekt nicht gegeben wäre. Die Gegebenheit bedeutet unmittelbar eine bestimmte Art von Verbundenheit. Sie bedarf nicht notwendig einer weiteren, wirksamen Verbindung, sondern sie stiftet selbst eine Verbindung der Wirklichkeit mit dem Subjekt. So ist die Gegebenheit der erste Kanon der Verbindlichkeit.

Neben der Gegebenheit der Wirklichkeit ist nun aber noch

eine wirksame Verbundenheit derselben mit dem Subjekt denkbar, die von mannigfacher Art sein kann, wie die empirische Normenlehre im einzelnen zu zeigen hat. Die Menschen treten zueinander in ein wirksames Verhältnis durch ihr persönliches Sein, durch Vermittlung der Dingwelt und durch ihre Existenz. Dadurch kommen positive Verhältnisse zwischen der transsubjektiven Wirklichkeit und dem Subjekt zustande, die zu besonderen Verpflichtungen führen. Und zwar sind es nicht nur die Menschen, die so zu Normen führen können, sondern auch die eigene Natur und Existenz des Subjekts. Diese positiven Verbindungen erschöpfen aber noch nicht die Möglichkeiten. Das Subjekt kann auch dann mit der transsubjektiven Wirklichkeit verbunden werden, wenn es nicht in der beschriebenen Weise mit ihr verbunden ist, sondern wenn es ihr unverbunden gegenübersteht. Es kann nämlich, statt positiv mit ihr verbunden zu werden, in sie eingreifen und ihr Selbstleben stören. Wenn das Subjekt die Rechte der transsubjektiven Wirklichkeit nicht achtet und nach seinen subjektiven Intentionen in die letztere eingreift, so kommt dadurch offenbar auch ein wirksames Verhältnis zu ihr zustande. Die wirksame Verbundenheit der Wirklichkeit mit dem Subjekt kann also nicht nur positiver, sondern auch negativer Art sein. In diesem doppelten Sinne wird der Kanon der Verbindlichkeit oder der Verpflichtung in wirksamer Weise durchgeführt. Neben der perzeptionellen Gegebenheit und der wirksamen Verbundenheit ist aber eine dritte Grundlage der Verbindlichkeit oder Verpflichtung nicht denkbar, so daß der Kanon der Verbindlichkeit hier abgeschlossen ist.

Wie wir aber mit dem ersten Kanon, der Transsubjektivität, die wertvollste Errungenschaft des Nativismus oder Apriorismus, d. i. die Absolutheit der Normen, zu sichern glauben, so vertritt der zweite Kanon der Verbindlichkeit das Erbe der empirisch bedingten Moralpsychologie. Diese ist es, die besonderen Nachdruck auf die Verbundenheit der Wirklichkeit mit dem Subjekt gelegt hat. Das spricht sich in dem Begriff der Willensverhältnisse aus. Indem die empirische Moralpsychologie diese Verhältnisse zum ausschließlichen Gebiet der sittlichen Vernunfturteile machte, wollte sie der Erkenntnis des verbindlichen und verpflichtenden Charakters der Normen dienen. Die vollkommenste

Ausführung der empirisch bedingten Moralpsychologie bezeichnet sich selbst als Pflichtphilosophie. Die Begründung der Verpflichtung ist ihr Hauptinteresse. Dabei kommt der Inhalt des Pflichtbegriffs, wie er dem Kanon der Verbindlichkeit entspricht, treffend zum Ausdruck, wo er mit dem Gesetzesbegriff verglichen wird: nach diesem trete „die Nötigung zum Handeln von außen an mich heran, und es ist lediglich die Macht des gebietenden Willens dasjenige, wodurch ich zum Handeln veranlaßt werde"; bei der Pflicht dagegen „tritt die Forderung als eine Forderung meines eigenen Willens auf". Das Gesetz enthält „keinen inneren Zusammenhang zwischen der Nötigung, die es ausübt, und seinem Inhalt". „Das Gebot der Pflicht aber nötigt mich durch das, was es gebietet." [1]) So hat die Ethik der Willensverhältnisse das Verdienst, den Kanon der Verbindlichkeit herausgestellt zu haben. Allerdings hat derselbe noch eine größere Tragweite als die Willensverhältnisse. Die ganze transsubjektive Wirklichkeit ist das Gebiet seiner Geltung. Nicht allein, daß es Verhältnisse unter den Menschen gibt, die über die Willensverhältnisse im engeren Sinn hinausgehen, sondern auch die eigene Natur und Existenz des Subjekts gehört zu der Wirklichkeit, die über die Zuständlichkeit des Subjekts hinausgeht und die in hohem Maße dem Kanon der Verbindlichkeit entspricht.

Wenn aber endlich der Kanon der Verbindlichkeit nicht nur in positiver, sondern auch in der negativen Form, durch die Eingriffe des Subjekts in die Wirklichkeit oder durchs Unrecht, ausgeführt werden kann, so gibt es auch dafür ein geschichtliches Vorbild. Im idealistischen Evolutionismus lernten wir die Unterscheidung der mit dem Subjekt verbundenen und der mit ihm unverbundenen Wirklichkeit kennen. Wenn jene in den mancherlei positiven Verhältnissen der Menschen besteht, so diese in den Verhältnissen, deren Voraussetzung das unverbundene Neben- oder gar Gegeneinander der Personen ist und die erst durch die Eingriffe des einen in die Lebenssphäre der anderen entstehen. Diese Verhältnisse sind das Gebiet des Rechts, während der Begriff der Sittlichkeit auf die positiven Verbindungen des Subjekts mit der Wirklichkeit beschränkt wird.

---

[1]) C. Stange, a. a. O. S. 24.

Mit dem Kanon der Verbindlichkeit sind nun die Prinzipien der empirischen Normenbildung abgeschlossen. Ein drittes neben der Transsubjektivität und der Verbindlichkeit kann es nicht geben. Jenes bringt die Selbständigkeit der Wirklichkeit gegen das Subjekt zum Ausdruck, dieses ihre Verbundenheit oder Gegebenheit für das Subjekt. Eine dritte Beziehung gibt es nicht. Diese beiden Beziehungen aber machen den Wahrheitsbeweis der sittlichen Normen aus. Das wird abschließend deutlich, wenn wir uns den Begriff der Wirklichkeit vergegenwärtigen. Die Grundlage desselben ist eine subjektive Bestimmtheit, der Empfindungszustand, der uns affiziert. Dazu kommt dann aber, daß diese subjektive Bestimmtheit nicht im Subjekt ihren Ursprung haben darf. So tritt im Blick auf den Ursprung der subjektiven Bestimmtheit der Begriff des Transsubjektiven ein. So hängt der Wirklichkeitsbegriff von einer subjektiven Gegebenheit transsubjektiven Ursprungs ab. Und eben darin sind die Prinzipien der empirischen Normen zusammengefaßt. Folglich können diese Prinzipien zur ethischen Wahrheit führen.

Zu I und II. Wenn wir damit die Prinzipien der sittlichen Normenbildung gewonnen haben, so ergibt sich hier a) der Ausblick auf eine andere Art von Normen, die auch aus der empirischen Wirklichkeit um uns hervorgeht. Das sind die Normen des Rechts.

Diese beweisen ihre Verwandtschaft mit den sittlichen Normen zunächst schon dadurch, daß sie dieselben Möglichkeiten der Auffassung durchgemacht haben, die in diesem System vorliegen. Zunächst wurden die Rechtsnormen aus der menschlichen Natur abgeleitet, nach Maßgabe des Nativismus. Und zwar konnte ihre Angeborenheit im Intellekt und auch in Willensstrebungen behauptet werden. Im ersteren Fall kann der Intuitionismus, der Apriorismus und die apriorisch-empirische Durchführung auch auf die Rechtsnormen angewandt werden; Kants Grundgesetz steht dem Recht nicht fern und Herbart hat unter seinen Ideen die des Rechts. Im letzteren Fall konnte das ursprüngliche Geselligkeitsbedürfnis als Grundlage der Rechtsbildung verwandt werden, wie es die Theorie vom Staatsvertrag (Grotius) tat, oder auch das Vergeltungs- und Gerechtigkeitsgefühl. Alle

diese nativistischen Begründungen des Rechts kennen wir als die Naturrechtslehre. Diese konnte sich nun aber auf die Dauer nicht halten: sie wurde der geschichtlichen Entwicklung und Mannigfaltigkeit der Normen nicht gerecht und sie konnte sich selbst psychologisch nicht begründen. So treten ihr Zwecktheorieen gegenüber, die das Recht aus dem Selbstschutz der Gesellschaft (vulgäre Rechtsauffassung) oder aus der Politik der Herrschenden gegenüber den Beherrschten oder der Reaktion der letzteren gegen die ersteren (Iherings „Zweck im Recht") ableiteten. Diese Zwecktheorieen könnten im besonderen dem Utilitarismus zugezählt werden. Diese Auffassung vermeidet offenbar die Mängel des Nativismus, aber sie gibt auch jede absolute Norm preis. Es war aber endlich noch eine dritte Auffassung möglich, die nicht vom Zweck ausgeht, sondern von einer wirksamen Kraft, ohne doch dem Nativismus zu verfallen. Es konnte statt auf die einzelne menschliche Natur auf die Menschheitsgruppen verwiesen werden, die Stämme und Völker: der Volksgeist sei der Bildner des Rechts. Das tut die historische und soziologische Schule. Diese beiden relativistischen Auffassungen, die Zwecktheorieen und der soziologische Historismus haben die absolute Rechtstheorie verdrängt, so daß unsere Zeit die Möglichkeit absoluter Normen von vornherein für ausgeschlossen zu halten pflegt, um einem bloßen Relativismus und Historismus zu huldigen.

In diesem Widerstreit der Auffassungen müssen wir den relativen Theorieen zunächst Recht geben, wenn sie die Triebfedern der wirklichen Rechtsbildung aufdecken und die geschichtliche Mannigfaltigkeit und Divergenz der Rechtsnormen erklären wollen, während das Naturrecht die geschichtliche Wirklichkeit mit ihren Triebkräften und individuellsten Verschiedenheiten übersah und abstrakt nivellierte. Wir werden in der Lehre vom empirischen Willen und seiner Sittlichkeit allerdings sehen, daß die Triebfedern der Rechtsbildung in dem Bedürfnis des Schutzes des einen vor dem anderen und vielleicht auch in der Politik der Herrschenden oder der Durchsetzung der Beherrschten gegen sie, d. i. in jedem Fall in einem egoistischen Interesse oder Zweck liegen. Und für die Sitten, zu denen auch die rein usuellen Rechtsnormen gehören, ist allerdings die soziologische Theorie der historischen Schule nicht

unbrauchbar. Aber von der geschichtlichen Entwicklung der Normen ist ihre sachliche Begründung und Geltung, ihre Existenzberechtigung, zu unterscheiden. Wenn demnach trotz aller Anerkennung der relativen, historischen Theorieen nach absoluten Normen zu fragen ist, und wenn doch auf die psychologische Unmöglichkeit des Nativismus verzichtet werden soll, so kann das Prinzip der Normenbildung aus der empirischen Wirklichkeit um den Menschen her eine neue Grundlage absoluter Normen angeben. Es ist den historischen, relativen Rechtstheorien Recht zu geben, wenn sie das Naturrecht nicht allein als ungeschichtlich, sondern auch als unpsychologisch betrachten. Aber sie sind voreilig, wenn sie damit allen absoluten Normen den Tod verkünden. Denn nicht allein aus der menschlichen Natur können absolute Normen hervorgehen, sondern auch aus der transsubjektiven Wirklichkeit der Erfahrung.

Wenn demnach die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung die Quelle der Rechtsnormen ist, so treten diese mit den sittlichen Normen unter Eine Kategorie. Sie bringen gemeinsam das nach Maßgabe der empirischen transsubjektiven Wirklichkeit richtige Verhalten zum Ausdruck. Daher ist auch für die sittlichen Normen der Begriff des objektiv Richtigen zu verwenden, und das sittliche Urteil bedient sich der Begriffe des Rechts und Unrechts, wie andererseits auch das rechtliche Urteil von gut und böse weiß. So stehen Recht und Sittlichkeit unter derselben Kategorie des Richtigen. Trotzdem aber wird gemeinhin ein erheblicher Unterschied zwischen beiden angenommen, der darin bestehen soll, daß jenes nur das äußere Verhalten betreffe und diese allein die Gesinnung und den inneren Willen. Und zwar ist dieser Unterschied scheinbar darin begründet, daß das Recht die Ordnung des Zusammenlebens sei, deren Aufrechterhaltung der Gewalt bedürfe. Das Innere entziehe sich sowohl dem Interesse als auch der Beurteilung und der Gewalt der anderen. Diese Gründe, die Zweckdienlichkeit des Rechts für das Wohl der Gesellschaft, sowie die Unfähigkeit der rechtsdurchsetzenden Gewalt zur Beurteilung und Beeinflussung des Inneren, haben in der Tat die Beschränkung des Rechts auf das äußere Verhalten bewirkt. Aber aus dem Wesen und der Be-

gründung der Rechtsnormen geht diese Beschränkung nicht hervor. Es ist den Rechtsnormen nicht wesentlich, daß sie nur das äußere Verhalten betreffen. Im Begriff des Rechts und Richtigen liegt keinerlei Einschränkung auf das Äußere. Das Interesse des Zusammenlebens ist aber trotz seiner Bedeutung für die Entstehung des Rechts für das Wesen des Rechts ebensowenig von Bedeutung als die gewaltsame Rechtsdurchsetzung und ihre Beschränkung auf das äußere Verhalten.

Obwohl also diese der äußerlichen Dienlichkeit des Rechts entnommene Unterscheidung des Rechts von der Sittlichkeit für das Recht nicht wesentlich und grundsätzlich maßgebend sein kann, ist damit keineswegs jede Unterscheidung hinfällig. Vielmehr gibt es eine Unterscheidung beider, die im Wesen und Grund der Normen selbst angelegt ist. Wenn die Normen nämlich, wie wir sahen, zwei Faktoren zur Voraussetzung haben, das Subjekt und die transsubjektive Wirklichkeit, so lassen sie sich offenbar in doppelter Weise auffassen: vom Standpunkt des Subjekts oder von dem der transsubjektiven Wirklichkeit. Für das Subjekt sind die Normen Pflichten, für die transsubjektive Wirklichkeit aber als die Grundlage der Normen Rechte. Was das Subjekt als Pflicht empfindet, eben das hat die Wirklichkeit, die die Pflicht aufgibt, als Recht. Den Pflichten des Subjekts entsprechen Rechte der transsubjektiven Wirklichkeit. Wenn mir der andere die Pflicht der Achtung auferlegt, so ist eben diese für den anderen ein Recht. In diesem Sinn sind Pflichten und Rechte Korrelate. Sie können denselben Inhalt haben, wie wir vorhin sahen, aber trotzdem sind sie grundsätzlich verschieden. Sie sind verschiedene Seiten an demselben Verhältnis. Die Normen sind Pflichten des Subjekts, aber Rechte der transsubjektiven Wirklichkeit.

Aus dieser Unterschiedenheit der Rechtsnormen von den sittlichen Normen folgen dann alle weiteren Unterschiede, die sonst aus der Abzweckung auf das Gesamtwohl abgeleitet werden. Zunächst nämlich ergibt sich daraus in gewisser Beziehung allerdings eine Einschränkung auf das äußere Verhalten. Nicht als ob die Rechtsnormen ihrem wirklichen Anspruch und Inhalt nach sich mit dem äußeren Verhalten begnügen könnten, aber nach der Art ihres Auftretens müssen sie es wohl oder übel. Was die trans-

subjektive Wirklichkeit als ihr Recht geltend macht, das ist, wenn es mich bloß auf diese Weise anspricht, meinem Wollen immer äußerlich. Als bloße Rechte bedeuten die Normen nichts für die Gesinnung und Willensrichtung des Subjekts selbst. Wohl haben sie die volle Autorität der Norm gegenüber dem subjektiven Wollen. Aber sie können an diesem abgleiten wie das Wasser am harten Felsen. Daher ist das Mittel ihrer Durchsetzung dem subjektiven Wollen gerade entgegengesetzt: die Gewalt. Durch diese tritt dann vollends die Äußerlichkeit der Rechtsnormen in die Erscheinung. Mit dieser Äußerlichkeit der Rechtsnormen verbindet sich dann noch eine andere Konsequenz. In der Sphäre der Normen als bloßer Rechtsnormen gibt es keine Tugend, die der innere Wille aus sich erzeugte. Die Tugend gehört auf die Seite des Subjekts. Das Recht ist für den gesetzlichen Charakter der Pflichten kennzeichnend. Das Überpflichtmäßige kann es nicht erreichen.

Wenn aber diese Unterschiedenheit des Rechts und der Sittlichkeit dem organischen, wesentlichen Zusammenhang beider keinen Abbruch tun kann, so werden wir es in der Normenlehre zugleich mit Rechten und mit Pflichten zu tun haben. Die Pflichtphilosophie ist zugleich eine Rechtsphilosophie. Die Rechtsphilosophie braucht sich aber keineswegs mit der empirischen Rechtswissenschaft zu decken. Die letztere hat es mit bestimmten geschichtlichen Gebilden zu tun, zu denen mancherlei Kräfte mitgewirkt haben. Die Rechtsphilosophie aber hat es mit den Normen zu tun, die bereits in den ursprünglichen und elementaren Tatsachen und Verhältnissen der Erfahrungswelt gegeben sind.

Neben diesem korrelativen Verhältnis der Rechtsnormen zu den Pflichtnormen ist aber nicht der allgemeinere Begriff des Rechts als des Richtigen überhaupt zu vergessen. Der Begriff des Rechts hat in Anbetracht der Normen eine doppelte Bedeutung: er stellt einerseits das Korrelat der Pflicht dar, andererseits aber stellt er das gemeinsame Prinzip der Pflichten und Rechte dar: das Prinzip des objektiv Richtigen. Einerseits steht das Recht neben den Pflichten, andererseits, in seinem allgemeineren Sinn, umfaßt es die beiden Korrelate. In diesem allgemeineren Sinn ist es identisch mit dem Gesetz. Das Gesetz ist der zusammen-

fassende Titel für Pflichten und korrelative Rechte. Es bringt den normativen Charakter, die Gebotenheit oder schlechthinige Richtigkeit beider zum Ausdruck.

Die Unterschiedenheit des korrelativen Rechts oder des Rechts im besonderen Sinn von dem Recht im allgemeinen Sinn, d. i. dem Richtigen, ist aber insofern von Bedeutung, als das erstere zur objektiven Richtigkeit die Vertretung und Inanspruchnahme des Richtigen durch die betreffende Wirklichkeit, auf der es beruht, hinzufügt. Das Richtige ist die Norm an sich, ohne daß daran gedacht würde, daß sie von einer Wirklichkeit, z. B. einem Menschen, gegen das Subjekt des Handelns als ihr besonderes Recht geltend gemacht werden könnte. Es ist lediglich das Seinsollende. Das Recht im besonderen Sinn aber ist das von einer Wirklichkeit geltend gemachte Richtige, wie die Pflicht das vom Subjekt empfundene Richtige. Es ist offenbar ein Unterschied in der Geltendmachung einer Norm, ob sie lediglich als das objektiv Richtige auftritt oder als das von einer besonderen Größe als ihr Recht geforderte Richtige. Wie sich die Pflicht vom Richtigen dadurch unterscheidet, daß sie das im Subjekt sich geltend machende Richtige ist, so auch das Recht vom Richtigen durch die Inanspruchnahme von seiten des Berechtigten. Dieser Unterschied wird offenbar für die Durchsetzung des Rechts gegenüber dem Unrecht nicht ohne Bedeutung sein.

b) Das Prinzip der empirischen Normenbildung führt nun aber nicht nur in objektiver Beziehung zur Ergänzung des Pflichtbegriffs durch den Rechtsbegriff, sondern auch in subjektiver Beziehung zu dem besten Verständnis der psychologischen Repräsentation der Normen. Sofern die Normen einer Größe Rechte geben, werden sie sich in dem subjektiven Rechtsbewußtsein geltend machen. Ich habe z. B. das Bewußtsein meines Rechtes auf Achtung. Und dieses Bewußtsein ist ohne Zweifel auch für die Ethik nicht ohne Bedeutung, allein sofern es eben die Normen in einer der möglichen Weisen zum Ausdruck bringt. Aber dieses Bewußtsein ist doch für das eigene Handeln ohne Bedeutung, wenigstens solange kein Unrecht vorliegt und dem Unrecht gegenüber gehandelt werden muß. Von größter Bedeutung für das eigene Verhalten ist aber offenbar das Bewußtsein der Normen als Pflichten. Dies

ist das Gewissen. Das Gewissen ist die Vertretung der Pflichtnormen im Bewußtsein. Und dieses kann von keiner Begründungsweise der sittlichen Normen genauer verstanden werden als von der vorliegenden. Das ist an den Grundzügen des Gewissens nachzuweisen.

Zunächst ist es dem Gewissen eigentümlich, daß es sich nicht als des Subjekts eigener Wille oder überhaupt aus dem Subjekt selbst heraus geltend zu machen pflegt, sondern vielmehr in Gegensatz zu den eigenen Willensstrebungen des Subjekts. Es besteht in Urteilen, deren Richtigkeit sich das Bewußtsein nicht entziehen kann, die mit unbedingter Autorität gegen alle Intentionen auftreten, die sich etwa im Subjekt geltend machen. Dieser urteilsmäßige Charakter und Antagonismus der besseren Erkenntnis gegen den Willen kann bei einer Begründung des Gewissens aus dem Subjekt selbst heraus nicht zu seinem Recht kommen. Das ist ohne weiteres offenbar für den Emotionalismus, der das Gewissen in Willensbestrebungen begründet sein läßt. Bei diesem Verständnis kommt nicht nur der urteilsmäßige Charakter nicht zur Geltung, sondern auch der Antagonismus zwischen Norm und Wille kann nicht seine volle Deutlichkeit erreichen. Denn die Norm liegt in Willensstrebungen selbst, so daß der Antagonismus zwischen zweierlei Willensstrebungen gesucht werden muß. In diesem Fall ist es erklärlich, wenn der den Normen entgegenstrebende Wille besser fallen gelassen und eine widerstandslose Erfüllung der Norm, d. i. eben der sittlichen Willensstrebung, angenommen wird. Wenn nicht, so entsteht jenes psychologische Zweikammersystem, das die Seele zerreißt. Nicht viel besser ist es mit der Begründung der Normen aus der Vernunft. Dieselbe scheint zwar den urteilsmäßigen Charakter des Gewissens zu begreifen, aber sie behauptet auch den Antagonismus zwischen zwei Faktoren des Bewußtseins. Wenn sich aber die Vernunft doch auch als Antrieb geltend machen kann und wird, so ist auch hier das Zweikammersystem nicht fern. Und zu welchem dualistischen Begriff vom Menschen führt die Annahme eines angeborenen Widerstreites des Willens und der ursprünglichen Vernunft!

Demgegenüber wird hier der urteilsmäßige Charakter des Gewissens und sein Antagonismus zum Willen rein und psychologisch

unanfechtbar verstanden. Das Gewissen wird hier nicht in einem ursprünglichen Faktor des Bewußtseins gesucht, sondern in den Urteilen, die die Wirklichkeit dem Bewußtsein einprägt. Daher kann auch der Antagonismus aufs deutlichste heraustreten: die Norm kommt hier von außen statt von innen. Auf der einen Seite stehen die Beweggründe des Subjekts, auf der anderen die Ansprüche und Forderungen der Wirklichkeit. Zwar können sich auch jene an die transsubjektive Wirklichkeit anschließen. Die Wirklichkeit ruft nicht nur gegenständliche Eindrücke hervor, sondern auch subjektive Zuständlichkeit. Aber sie wirkt eben beides: gegenständlichen Bewußtseinsinhalt und Zuständlichkeit des Bewußtseins.

Wenn wir nun aber nach der genaueren Art der Gewissensurteile und -erkenntnis fragen, so scheint in dieser Beziehung allerdings die rein empirische Deutung des Gewissens zurückzustehen. Die Gewissensurteile scheinen nämlich zum großen Teil nicht durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbarer Art zu sein. Und diese Unmittelbarkeit scheint sich nur durch die Annahme einer ursprünglichen Funktion erklären zu lassen. Das ist jedoch in Wirklichkeit nicht der Fall. Auch die empirische Wirklichkeit vor unseren Augen und Händen kann unmittelbare Urteile im Bewußtsein auslösen, zu denen keinerlei Reflexion gehört. Gegenüber der Willensstrebung zur Aneignung fremden Eigentums ist z. B. das Gewissensurteil nichts anderes als der immer wieder vom Bewußtsein geltend gemachte Satz: es gehört nicht dir! Und dieser Satz tut offenbar nichts anderes, als daß er ohne Reflexion die Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Oder wenn z. B. ein Notleidender vor mir steht, so ist das Gewissensurteil auch der bloße, unreflektierte Ausdruck der Wirklichkeit. Das Gewissen kann demnach als die zu einem wesentlichen Teile unreflektierte Abprägung der Wirklichkeit im Bewußtsein bezeichnet werden. Dann aber kommt offenbar viel darauf an, wie das Subjekt die Wirklichkeit sieht und auffaßt. Das Gewissen ist von der Einsicht abhängig. Je umfassender und eindringender diese ist, desto zarter wird jenes sein. Es können aber allerdings Fälle eintreten, in denen das unmittelbare Bewußtsein nicht ausreicht, so daß es der Reflexion bedarf. Die Wirklichkeit kann

schwer durchschaubar sein, und es können mehrere Normen in einer Situation zusammentreffen, so daß eine Pflichtenkollision entsteht. In solchen Fällen bedarf es naturgemäß der Reflexion. Die Reflexion kann aber überhaupt das Gewissen zur Vollendung bringen, indem es die unmittelbaren Urteile und ihre Begründung nachprüft. Die Normenlehre der Ethik ist nichts anderes als die Nachprüfung der unmittelbaren Gewissensurteile durch die Reflexion.

Diese Ableitung des Gewissens bewährt sich aber vollends, wenn wir neben dem psychischen Auftreten der Normen nun auch auf ihren Charakter achten. Und zwar ist in dieser Beziehung zunächst die Form der Normen, d. i. ihre Absolutheit, im vollsten Sinne verständlich. Es ist die Wirklichkeit, die kategorisch die Normen aufstellt. Sie kann dem Bewußtsein offenbar mit unbedingter Autorität entgegentreten. Sie erklärt kategorisch das eine Verhalten für recht und richtig, das andere für unrecht und unrichtig. Aber nicht nur der formale Charakter der Normen wird durch die empirische Wirklichkeit verständlich, sondern auch ihr Inhalt. Wenn es ein ursprüngliches Organ im Menschen gäbe, so wäre anzunehmen, daß sittliche Grundideen vorhanden und zu allen Zeiten zu finden wären. Das ist aber nicht der Fall. Das Gewissen spricht keine Grundideen aus, sondern immer nur Urteile über konkrete Verhältnisse. Es spricht überhaupt nicht grundsätzlich, sondern immer nur in konkreten, individuellen Situationen. Daher ist es auch nicht zu allen Zeiten und allen Orten dasselbe, sondern es kann sich in der verschiedensten Weise ausbilden, was der Nativismus nie erklären kann. Deshalb kann es auch ein irrendes Gewissen geben, trotz aller Leugung von seiten des Nativismus. Und endlich ergibt sich aus der Richtung des Gewissens auf die empirische Wirklichkeit mit ihren konkreten Situationen die Möglichkeit eines uneinigen Gewissens. Wenn die Normen aus der empirischen Wirklichkeit abzuleiten sind, so versteht es sich von selbst, daß es Konflikte von Normen geben kann. In Einem Fall können mehrere Verpflichtungen bestehen. Solche Kollisionen werden wir bei der Durchgehung der Hauptgruppen der konkreten Normen finden.

Es ist also nach allen Möglichkeiten das einfachste und nächstliegende Verfahren, durch welches kategorische Normen für das

Verhalten gewonnen werden können: die Beachtung der empirischen Wirklichkeit, in die wir gestellt sind. Es bedarf weder einer Endzwecklehre, die die Fülle der konkreten Wirklichkeit unter Eine Materie zwingt, noch der Theorieen eines angeborenen Gewissens oder einer apriorischen Vernunft, die im Verein mit der Wirklichkeit die Normen zustande brächte, noch der Annahme eines ursprünglichen Altruismus, der in Wirklichkeit weder Altruismus noch ursprünglich ist, noch der Annahme eines Gesamtwillens oder -geistes oder vererbter Innervationen. Vielmehr kann, wenn über irgendeiner Wissenschaftsgeschichte, so über der Geschichte der Ethik das Wort des Wandsbecker Boten stehen: Sie suchen viele Künste und kommen weiter von dem Ziel; denn die Weisungen für unser Verhalten sind uns in der Wirklichkeit gegeben, die vor unseren Augen und Händen ist und die wir innerlich erleben. Und das Gewissen ist der treue Zeuge dieser Weisungen, den die Wirklichkeit in uns erweckt. Es bedarf aber in der Tat aufs dringendste in unserer Zeit einer von allem Subjektivismus gereinigten Empfänglichkeit für diese Weisungen. Dazu mahnt besonders jene Umwertung aller Werte, die der Wirklichkeit Hohn lacht. Ihr kann nur ein Hinweis auf das nach Maßgabe der Wirklichkeit und der aufrichtigen Einsicht Richtige und Seinsollende entgegentreten.

Zur transzendenten, dualistischen Endzwecklehre, oben S. 135 ff., d. i. zur katholischen Ethik (die andere Literatur zur christl. Ethik s. 2. Hälfte S. 433 ff., vgl. jedoch noch oben S. 247 ff.):

Augustin, De moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorum; De natura boni; (De continentia) und in anderen Schriften. Lactantius, Institutiones. Gregor d. Große, Expositio in beatum Job s. Moralium ll. XXXV. Alcuin, De virtutibus et vitiis. Hildebert v. Tours, Philos. moralis de honesto et utili. Abälard, Ethica s. scito te ipsum. Petr. Lombardus, Sentent. l. 2. Alexander Halesius, Summa theol. III. Thomas v. Aquino, Summa theologiae II, 1: de virtute in genere (Endzweck Gott und die Seligkeit, menschl. Handlungen und Zustände, deren Prinzipien, innere: Freiheit, sittl. Kräfte und Zustände, äußere: Gesetz und Gnade), 2.: de virtutibus in specie (Kardinaltugenden und „theol. Tugenden"). Anonymus, Nachfolge des armen Lebens Christi; Thomas a Kempis, De imitatione Christi; Amort, Theol. eclectica mor., 24 Bd. 1752 ff. Stattler, Eth. christ. univ. 1772. Sailer, Handb. d. chr. Moral, 3 Bd. 1817. Hirscher, D. chr. Moral als Lehre v. d. Verwirkl. d. göttl. Reichs in d. Menschheit, 3 Bd. 1835, 5. Aufl. 1881. Martin, Lehrb. d. kathol. Moraltheol., 5. Aufl. 1865. K. Werner, Syst. d. chr. E., 3 Bd. 1850 ff. Jocham, Moraltheol., 3 Bd. 1852 ff. Simar, Lehrb. d. kath. Moraltheol., 2. Aufl. 1877. Pruner, dgl. 2. Aufl. 1883. Linsenmann, Lehrb. d. Moraltheol. 1879. Schwane, Moraltheol. 1878 f. A. Koch, Lehrb. d. Moraltheol. 2. Aufl. 1907. — Mystische Repristination Augustins: Nicole, Essais de morale, 13 Bd. 1671 ff. Quesnel, Reflexions morales sur le N. Test., 5 Bd. 1687. Fénélon, Maximes des Saints sur la vie interieure 1698 (amour désinteressé zu Gott!, nicht wegen der Seligkeit, vgl. I 136 f.). — Unmoralische Abwege: Jesuitische Ethik: Moraltheologien von Escobar (bis 1726 38 Aufl.), Busenbaum (bis 1776 200 Aufl.), Liguori 1753, Gury 1850, dtsch. 1868, Lehmkuhl 1883. Dagegen Pascal, Les Provinciales . . . sur la morale et la politique des Jésuites 1656 ff. (mehr als 60 Aufl.).

S. 104, letzte Zeile: „Positive" statt „Positivistische".

Verzeichnis der Ethiker.

Zahlen ohne Angabe des Bandes betreffen die 1. Hälfte. Klammern bedeuten Geschichte der Ethik.

Abälard 292
Achelis 11
Adickes 89
Adler 92
Alexander, S. 104
Alexander Hales. 168. 140. 292
Alkuin 292
Allihn 214
Altmann II 434
Amesius II 434
Ammon II 434 f.
Amort 292
Amyraut II 434
Antisthenes s. Cyniker
Apostel II 68. 262. 271. 277. 339. 346 ff. 357 f. 417. 423
Aristipp s. Cyrenaiker
Aristoteles 13. 19. 22. 49. 275; II 109. 433
Augustin 19 f. 132. 136 ff. 202. 253. 273 f.

Baader II 296. 435
(Bachmann II 433)
Bacon 25. 194. 197
Bahrdt II 434
Baier II 434
Bain 104
Barratt 104
Baumgarten 50; II 434
Baumgarten-Crusius II 435
Beck II 435
Becker, J. H. 123
Becker, R. Z. II 434
Beneke 88. 217
Bentham 88. 90. 231
Bergemann 114
(Bestmann II 433)
Bölsche 22
Boethius 19
Bonaventura 167. 140
Boutroux 184
Bradley 57
Brahmaismus 252 ff.
Brentano 216
Bruch II 435
Bruno 50
Buddeus II 434
Buddha 273
Büchner 22. 123
Busenbaum 292
Butler 88. 169

Calderwood 11. 169
Calixt II 434
Calvin 140; II 434

Canz II 434
Carneri 123
Carriere 114
Cathrein 104. 169
Chalybäus 114
Christ 11
Chyträus II 433
Clarke 276f.
Claß 184
Cohen 67. 173. 176
Coit 92
Comte 63
Concordienformel II 345
Costa-Rosetti 12
Crüger II 434
Crusius II 434
Cudworth 168
Culmann II 435
Cumberland 88. 194. 197
Cyniker 27
Cyrenaiker 26

Danäus II 434
Dannhauer II 434
Darwin 104
Daub II 435
Davis 12
Demokrit 30f.
Descartes 203
Deschamps 86
Deussen 133 (II 170)
Dewey 104
Dietzgen 86
Dittes 217
Dix 22
Döderlein II 435
Döring 13. 92
Dorner, A. 110
Dorner, J. A. II 435
Duboc 22
Dühring 89
Dürr II 434
Duttenhofer II 435

Eberhard 50
Eckart 253ff.
Ehrenfels 217
Eisler 241
Eitzen, v. II 434
Elsenhans 217
Endemann II 434
Epikur 29
Erigena 253ff.
Eskobar 292
(Ernesti II 433)
Eucken 57. 117f.

Fechner 22
Fénélon 292
(Feuerlein 12; II 433)
Fichte, J. G. 180ff. 253f. 301ff.
Fichte, J. H. 114 (12)
Fiske 104
Flatt II 435
Flügel 214 (II 433)
Förster 92
Fouillé 12. 104
Fowler 89. 104
Frank II 425. 435
Frauenstädt 134

Gallwitz 52
Garve II 435
(Gaß II 433)
Gellert II 434
Gelzer II 435
Gerhard II 434
Gibson 24
Gizycki 89
Goethe 50
Goldscheid 240
Goltz, v. d. II 435
Gore 104
Gottschick II 435
Green 57
Gregor d. Gr. 292
Gregor v. Rimini 142

Grotius 194. 282
Grützmacher (119) II 435
Gury 292
Guyau 104

Häring II 357. 435
Hanssen II 434
Hanusch 114
Harleß II 435
Harms 114
Hartenstein 214
Hartley 231f.
Hartmann, v. 11. 134
Hegel 109. 113ff. 254. 256f. 281
Heidegger II 434
Helvetius 21
Hemming II 434
(Henning, v. 114)
Hensel 11
Herbart 208ff.; II 117
Herrmann 19. 58. 8; II 387f. 395ff. (433). 435
Hildebert, v. Tours 292
(Hinrichs 114)
Hirscher 292
Hobbes 21. 25
Höffding 11. 80. 104; II 85
(Hoennicke II 433)
Hofmann II 435
Holbach 21. 25
Hoornbeck II 434
Hottinger II 434
Hume 225. 236
(Hupfeld II 434)
Hutcheson 88. 197f. 204
Huxley 104

Jakobi 169
(Jakoby 24; II 433)
Janet 57. 169 (12)
Jesuitismus 140. 145
Jesus II 68. 65f. 70f. 94. 170. 251. 262. 426
Jhering 190. 240. 283; II 243. 383
Jocham 292
Jodl 89. 92 (12)
Johnson 248
(Juncker II 433)

Kähler, L. A. II 435
Kähler, M. II 435
Kant 173ff. 243; II 14
Keckermann II 434
Kiesewetter II 435
Kirchmann 248
Kirchner 248
Kirn II 435
Klein 67
Köhler 86
Köstlin II 11. 435
Konfuzius 273f.; II 160f.
Koppelmann 11 (II 433)
Krarup II 435
Krause 114
Kreibig (119) 217f. 229
Kroman 11
Krüger 17. 217
Krug 184
Kübel II 435
Külpe 11

Laas 89
(Labruyère 21)
Laktanz 292
Lammettrie 21. 25
Lampe II 434
Laotse s. Taoism.
Larochefoucauld 21
Lasson 114
Laurie 57
Lecky 169. 12
Lehmkuhl 292
Lemme II 435
Leß II 434
Liguori 292
Linsenmann 292
Lipps 57. 278
Locke 25. 167. 169

Lombardus 136
(Lommatzsch II 433)
Lotze 50
Luthardt (II 433) II 435
Luther 140. 221. 250. 253; II 170f. 217ff. 320f. 323. 337ff. 345. 382ff. 394ff. 403ff. 419. 428f. 433

Mackenzie 12
Mainländer 134
Malebranche 168
Mandeville 85
Marheineke (II 433) II 435
Martensen II 435
Martin 292
Martineau 12. 56. 169
Marx II 100. 124
Mastricht II 434
Meier II 434
Meinong 217
Meisner II 434
Melanchthon II 202f. 433
(Messer 173)
Michaelis II 435
Mill 104
Miller II 434
(Möhring II 433)
More 168f.
Mosaismus II 65. 325f.
(Mosheim 168; II 433)
Müller, J. 7
Münsterberg 89
Muirhead 12
Murray 12

Nahlowsky 214
Natorp 67
(Naumann 119)
(Neander II 433)
Nietzsche 119ff.
Nikole 292
Nominalismus 249f.

Occam 142. 20
Ölzelt-Newin 216
Öttingen II 222. 435
Ollé Laprune 57
Osiander II 434
Ostertag II 434

Paley 248
Palmer II 435
Paskal 292
Paulsen 11. 89; II 11
Pelagius 139. 141f. 255; II 204
Pfleiderer, E. 22
Pfleiderer, O. II 435
Pietismus II 434
Piktet II 434
Plato 132. 135ff. 168. 202. 273f
Polanus II 434
Porter 12
Price 168
Pruner 292
Propheten II 273. 327f.

Quesnel 292

Rambach II 434
Ratzenhofer 104. 241
(Rau II 433)
Rée 244
Reid 169
Rein 214
Reinhard II 435
Renouvier 184
Reusch II 434
Ritschl 68ff.; II 435
Rixner II 434
Robert II 434
Rolph 123
Rothe 58. 7; II 435
Rückert, L. J. 58. 8
Rütenick II 435
Runze 11

Sailer 292
Salter 92
Sartorius II 435
Scharling II 85. 435
Schenkel 7
Schiller 57
Schlegel 22
Schleiermacher 7. 13. 52. 110; II 358 f. 435
Schmid, C. F. II 435
Schmid, J. W. 184; II 434
Schmid, K. C. E. 184
Schmidt, J. E. C. 184; II 434
(Schmidt, L. 47; II 18)
Schneider, G. H. 244
Schneider, W. 93. 169
Schnedermann II 435
Schomer II 434
Schopenhauer 132. 193. 231
Schubert-Soldern 22
Schultz II 435
Schuppe 22
Schwane 292
Schwarz, H. 34. 199 ff.
Schwarz, H. C. II 435
Sécrétan 57
Seeberg II 435
(Selby-Bigge 12)
Seth 50
Seydel 114
Shaftesbury 194. 197. 208. 251
Sheldon 12
Sidgwick 12. 41. 88. 169 (12)
Sigwart 22. 25
Simar 292
Simmel 11. 104
Smith 226 ff.
Snell II 435
Sokrates 270 ff.
Sophisten 24. 270 f.
Sorley 104
Spalding 50
Spencer 103 ff. 203. 244
Spinoza 253. 256
Stadler 67
Stäudlin (II 433) II 434 f.
Stammler 67. 240
Stange 11. 134. 186. 214 f. 281
Staniland 104
Stapfer II 434
Stattler 292
Staudinger 67
Stein 86
Steinbart 22; II 434
Steiner 22
Steinthal 214
Stephen 60. 89. 104. 241
Stern 104
Steudel 114
Stewart 169
Stirner 22. 85
Stoa 251
Störring 11. 103. 225
Strauch II 434
Strümpell 11. 214
Sutherland 244

Taoismus 252 ff. 273
Tauler 253 ff.
Theologia Deutsch 253 ff.; II 309. 314 ff. 406
Thieme 37. 237; II 382 ff. 390 f. 399 f.
Thilly 12
(Thoma II 433)
Thomas, C. 13
Thomas a Kempis 292
Thomas von Aquino 19. 21. 140
Tieftrunk 184
Tittmann II 435
Töllner II 434
Tönnies 86. 92
Traub 86
Trendelenburg 114

Unold 104

Venatorius II 433
Vilmar II 435

Vitringa II 434
Volney 21
Vorländer 67. 110 (12)

Waläus II 434
Weiß, A. 11
Weiß, H. II 435
Weller II 433
Wendt, B. II 435
Wentscher 11
Werner 292
Westermarck (12). 235; (II 18. 46)
Wette, de (II 433) II 435
Whewell 57 (12)
Williams 99. 104
Wirth 114
Witte 114
Wolff 50
Wollaston 277
Wolleb II 434
Wollny 22
Woltmann 67. 86
Wundt 11. 41. 117. 128 ff. (12); II 187 f.
Wuttke II 417 (433)
Wyttenbach II 434 f.

Zarathustra 273 f.
(Zeller 21 ff. 272)
Zenker 87. 89 f.
Ziegler 87. 89 f. (12; II 433)
Ziller 214

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H, Naumburg a. d. S.

System der Ethik

als Grundlegung der Religion

von

Hermann Mandel
Professor und Lic. theol.
Privatdozent an der Universität Greifswald.

---

2. Teil des 1. Hauptteils
(Glaube und Religion des Menschen)
des Grundrisses der Systematischen Theologie
„Die Erkenntnis des Übersinnlichen".

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1912.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 13 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

System der Ethik

als Grundlegung der Religion

von

Hermann Mandel
Professor und Lic. theol.
Privatdozent an der Universität Greifswald.

2. (selbständige) Hälfte:

System der Sittlichkeit

in den Grundzügen.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1912.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

Seite

System der Sittlichkeit 1

1. Stück: Empirische Normenlehre 1

1. Kap.: Individualnormen 2
A. Die Normen der Existenz 3
B. Die Normen des Wesens des Menschen 23
I. des Naturwesens 25
a) Das Recht der natürlichen Funktionen 28
b) Die Schranke der natürlichen Funktionen 30
II. des geistigen, persönlichen Wesens 31
a) gegenüber der Naturseite (I): Persönlichkeit 32
b) gegenüber der Welt: Wissenschaft, Technik, Kunst . 36

2. Kap.: Transindividualnormen: 44
(Normen der untermenschlichen Wirklichkeit? Tierbehandlung)
Die Normen der menschlichen Verhältnisse 52
A. Die Normen der persönlichen Verhältnisse 58
I. Die Normen zu persönlichen Verhältnissen 59
a) Die negative Norm: Achtung 59
b) Die positive Norm: Hilfeleistung in der Not 66
II. Die Normen in persönl. Verh.: Aufrichtigkeit des Verhältn. 75
a) Die Norm der Bewußtseinsmitteilung: Wahrhaftigkeit . 82
b) Die Aufrichtigkeit des wirksamen Verhaltens 93
B. Die Normen der dinglich vermittelten Verh. (Sozialethik): 97
I. Die Normen des Eigentumsbegriffs 100
a) Das Eigentumsrecht an den Dingen 100
b) Das Eigentumsrecht gegenüber den Menschen 105
1. Die Normen der Eigentumsbildung (Gleichheit: Kommunismus, Teilung) 107
2. Die Normen des Eigentumsverkehrs 119

Seite

II. Die Normen des Verh. von Eigentum und Besitzlosigkeit 122
a) Die Einseitigkeiten (Kapitalismus u. Kommunismus) . 125
b) Die Lösung: Die sozialen Normen 126
C. Die Normen der Naturverhältnisse der Menschen: . . 131
I. Die gestifteten Naturverhältnisse 136
a) Das Geschlechtsverhältnis (Sexualethik) 136
Anhang: Seine möglichen gebundenen Formen . . . 152
1. Stammesehe (Matriarchat) 152
2. Individualehe 154
α) Vielehe 154
β) Einehe 155
b) Die Elternpflichten 156
II. Die gegebenen Naturverhältnisse 159
a) Die Kindespflichten 159
b) Das Verwandtenverhältnis bis zur Nation 163
Abschluß des 1. Stücks: Bestätigung der real begründeten Normen durch das logische Gleichheitsprinzip, das das eigene Verhalten an den Wünschen betreffs des Verhaltens der anderen zum Ich mißt 165

2. Stück: Die empirische Normenerfüllung 171

1. Kap.: Willenslehre, nach rein empir., aktualistischer Psychologie 174
A. Die von Lust und Unlust ausgelösten unwillkürlichen Strebungen: die passive Willensbestimmtheit 185
I. Die allein möglichen auslösenden Kräfte 186
a) nicht der rein gegenständliche Bewußtseinsinhalt . . 186
b) sondern die subjektive Zuständlichkeit, die Gefühle. . 187
II. Die Willensbestimmung durch die Gefühle 189
a) Die Gefühle selbst, ihre 189
1. Arten 189
2. gemeinsame Qualität: Lust und Unlust 198
b) Ihre Bestimmungskraft für den Willen 201
B. Das aktive Wollen der Selbstbestimmung, formaler Wille 205
I. Psychologische Begründung im Selbstbewußtsein, die weder zu transzendentalem Indeterminismus 208
noch zu psychologischem Indeterminismus (Willkür) . . 209
sondern zu einer Selbstbestimmung nach der Einsicht (vgl. A I a) führt 210
II. Sittliche Leistungskraft desselben: 211
a) Widerstand gegen die unwillkürlichen Strebungen (A) und Erfüllung der Normen 211
b) Deren Grenze die Beseitigung der Strebungen und ihre Ersetzung durch Lust und Liebe zu den Normen . . 215

Seite

2. Kap.: Empirische Sittlichkeitslehre (Anwendung der Normen auf den natürlichen Willen, 1. Kap.!) . . 220
A. Das sittliche Verhalten des natürlichen Menschentums, gegenüber den 221
I. Individualnormen 221
II. Transindividualnormen: 223
a) Allgemeine Unterdrückung der Mitmenschen, besonders 223
1. der Krieg 224
2. die Herrschaft von Mensch über Mensch (Gewalt Wurzel des Staates) 229
b) Zerrüttung der sozialen Verhältnisse 234
c) Zerrüttung der natürlichen Verhältnisse 235
B. Das sittliche Bewußtsein des natürlichen Menschentums: Normenbildung durch 237
I. die natürlichen Glaubensweisen 240
II. den Egoismus 242
a) die Politik der Gewalthaber 242
b) das Sicherungsinteresse aller 243

3. Stück: Die normative Reaktion gegen das normwidrige Wollen (2. Stück 1. Kap. A I, II b und 2. Kap.) 245

1. Kap.: Die gewaltsame, äußere Reaktion (Empirische Reaktion) 246
A. Die subjektive Reaktion 246
I. bei noch nicht vorhandenem Unrecht: Entscheidungskampf, der nicht nur subjektiv, sondern auch normativ sein kann 247
II. bei vorhandenem Unrecht 251
a) geschehendem: Notwehr, zugleich normativ! 251
b) geschehenem: 253
1. Die triebartige (vgl. 2. Stück 1. Kap. A) kausale oder absolute Reakt: Vergeltung, Rache (normwidrig!) . 254
α) Blinde Rache 255
β) Ihre Schranke: Jus talionis 256
γ) Ihre Übertragung: Blutrache 258
δ) Staatliche Übernahme der Vergeltung 259
ε) Ihr teilweiser Ersatz: Duell 260
2. Die zweckmäßige, teleologische Reaktion: Sicherungsstrafen (normwidrig z. T.) 263
α) durch äußere Einwirkung: Todes-, Freiheitsstrafe 264
β) durch innere Einwirkung: Abschreckung, Besserung 266
B. Die normative Reaktion 267
I. Die Reaktion selbst: Negation der Negation des Rechts (keine positive Vergeltung, sondern Sühne) 267
a) als solcher 268

Seite

1. gegen das sich behauptende Wollen des Unrechts: Todesstrafe 269
2. bei Einsicht des Unrechts: Selbstgericht der Buße, ethische (vgl. A II b 2 β) Besserungstheorie 271

b) ihrem konkreten Inhalt nach: Ersatz, Genugtuung . . 274

II. Ihr Träger: Die Obrigkeit, der Staat, dessen Wesen (gegenüber seiner Entstehung: 2. St. 2. Kap. A II a) die Vertretung der Normen: Rechts-, Kulturstaat 275

2. Kap.: Die Erneuerung des Willens durch die Religion (Transzendente Reaktion) — Christliche Ethik . . . 281

A. Die sittliche Willensbeschaffenheit (vgl. 2. Stück 1. Kap. B II b) 284

I. Das Wesen des sittlichen Willens: Gänzliche Bestimmtheit durch den gebietenden Willen (Gottessohnschaft), der dadurch für das Bewußtsein eine Realität wird (Erkenntnis des Übersinnlichen!) 284

II. Die empirische Wirklichkeit desselben 312

a) Der Gegensatz des natürlichen Willens: Sündenlehre 312

b) Die geschichtliche Verwirklichung: Offenbarungsreligion 323

1. Die Religion des „Eigentumsvolks“ 325
2. Das Christentum 330

α) Christus 330

β) Die Verwirklichung in den Sündern . . 334

aa) Versöhnung 335

bb) Erneuerung 339

$\alpha\alpha$) Rechtfertigung und Bekehrung 340

$\beta\beta$) Heiligung 345

$\gamma\gamma$) Vollendung 348

γ) Das Organ Christi (α) zur Verwirklichung (β): Kirche des Worts 354

aa) Die Kirche selbst 355

$\alpha\alpha$) als Gemeinschaft der Menschen, sittlich bedeutsam! (besond. neue Normen durch sie?) 356

$\beta\beta$) als Gnadenanstalt und zwar formale: Sakramentskirche 361

$\gamma\gamma$) als inhaltliche Gnadenanstalt: Wortkirche 365

bb) Das Verhältnis der beiden Organe der Normen: Staat und Kirche 370

B. Die Folgen der sittlichen Willensbeschaffenheit, die Sittlichkeit der Religion 376

I. Der Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion . . . 381

a) Das organische Verhältnis statt der Konkurrenz . . . 381

Seite

1. Die Eigenart der Religion gegenüber der sittlichen Betätigung 381
2. Der Zusammenschluß beider statt der Konkurrenz . 386

b) Der analytische Charakter des Verhältnisses 394
1. Die synthetische Bedingung 394
2. Die analytische Folge der Sittlichk. aus der Religion 398
α) Zwischenglieder (Dankbarkeit, „gute“ Triebe), abzulehnen! 398
β) Unmittelbare Folge! 400
aa) Ihre Art 401
bb) Ihr wissenschaftlicher Ausdruck: Religion das Apriori der Sittlichkeit 407

II. Die aus der Religion hervorgehende Sittlichkeit 412
a) Neues Gebiet durch die religiöse Weltbetrachtung: Betätigung gegen Gott 413
1. im eigenen Dasein: Dankbarkeit, Geduld 415
2. in der Umwelt: das sittliche „Schonen“, Hebung des Menschen 417
b) gegenüber den empirischen Normengruppen: 418
1. den Individualnormen: „Geist“, Persönlichkeit, Askese, Mitteldinge 418
2. den Andern: 422
α) grundsätzlich: wirklicher Altruismus, Demut und Liebe (Feindesliebe) 423
β) Die Gestaltung der konkreten Verhältnisse bedarf keiner neuen, christlichen Sozialnormen, sondern nur des erneuerten Herzens: Begriff des Reiches Gottes 429

Die Vollendung 432

Literatur zur religiösen, d. i. christlichen oder „theologischen“ Ethik (vgl. S. 281; die katholische Ethik 1. Hälfte S. 292) . 433

Sachregister 436

NB.: Auf S. 120, bei β, streiche von „unentgeltliche“ die Negation.
Auf S. 128, bei 1., ändere „Besitzlosen“ in „Besitzenden“.

Zweites Hauptstück (zweite Hälfte):

Das System der Sittlichkeit

(in den Grundzügen).

Nachdem wir nun die verschiedenen Hauptmöglichkeiten der Auffassung und Begründung der sittlichen Normen, wie sie von der Ethik als Wissenschaft ausgebildet werden konnten, durchlaufen und zu dem einfachsten Verfahren als dem allein richtigen gekommen sind, gilt es nach diesem die sittlichen Normen in ihren Grundzügen zu entwerfen. Danach werden wir dann offenbar nach dem Willen, der die Normen erfüllen soll, zu fragen haben.

Erstes Stück:

Die Normen der empirischen Wirklichkeit für das Verhalten des Menschen.

(Normenlehre.)

Es fragt sich also, inwiefern dem Subjekt durch die ihm gegebene Wirklichkeit Normen gestellt sind. Damit treten wir nach der Erörterung der theoretischen Prinzipien in die ganze Fülle der Erfahrung ein. Dieses Eingehen in die Wirklichkeit der Erfahrung wird von vielen Systemen der Ethik versäumt. Die Ethik befaßt sich oft nur mit den Prinzipien der Normenbildung, aber

nicht mit den Normen selbst. Sie sucht nur die Methode und die Grundsätze der Normenbildung aufzudecken. So bleibt die Ethik vielfach im Abstrakten und erfaßt nicht die konkrete Wirklichkeit der Erfahrung. Sie wird zu einer rein theoretischen Prinzipienlehre, die das „Bathos der Erfahrung“ meidet. Dieser abstrakte Charakter tritt offenbar hervor bei den aprioristischen Systemen, bei den Endzwecklehren, die sich auf Einen Endzweck beschränken und bei allen einseitigen Prinzipien, die das System der Normenbildung aufwies. Die Kehrseite dieser Abstraktheit ist dann, wenn nicht der Ausfall des konkreten Stoffes, so doch eine unsystematische Behandlung desselben. Und damit kommen wir auf die entgegengesetzte Einseitigkeit in der Ethik, die auf wissenschaftliche Methode verzichtet und statt dessen die persönliche Lebensweisheit des Ethikers reden läßt. Diese Einseitigkeiten des abstrakten und des unsystematischen Verfahrens vermeiden wir, indem wir das Prinzip der Normenbildung in der Wirklichkeit der Erfahrung selbst sehen. Die Normen sind nicht durch irgendein abstraktes Prinzip zu gewinnen, sondern durch die empirische Wirklichkeit selbst. Die ganze wissenschaftliche, methodische Arbeit ist also auf diese zu verwenden. Es handelt sich darum, die Fülle der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit systematisch und erschöpfend zu erfassen.

Erstes Kapitel:

Die Normen des eigenen Seins und Wesens.

(Die Selbstpflichten — Individualethik.)

Die erste Wirklichkeit, die dem Verhalten des Menschen zum Gesetz werden kann, ist offenbar die seines eigenen Wesens. Daß diese transsubjektiver Art ist, kann nur scheinbar geleugnet werden. Sie geht offenbar über die Subjektivität der Zuständlichkeit durchaus hinaus. Was das Wesen und das Dasein des Menschen vom Subjekt verlangt, kann sich durchaus von der subjektiven Zuständlichkeit unterscheiden und ihr entgegen sein. Das

Dasein selbst kann dem Subjekt zur Last und zum Gesetz werden, geschweige denn der Inbegriff des menschlichen Wesens und seiner Vollkommenheit. Wenn die praktische Transsubjektivität überall da ist, wo der Zuständlichkeit des Subjekts eine selbständige Wirklichkeit entgegentritt, so ist sie auch dem Dasein und Wesen des Menschen zuzuerkennen. Daß diese Wirklichkeit aber andererseits die erforderliche Verbindlichkeit für den Menschen hat, ist ebenso offenbar. Somit können wir von Selbstpflichten reden.

Dieses erste Kapitel der Normenlehre wird nun allerdings vielfach ausgeschaltet. Es wird bestritten, daß der Mensch Pflichten gegen sich selbst habe. Und zwar wird das offenbar da geschehen, wo man die Sittlichkeit in die Zwecke der Gesamtheit setzt oder aus einem triebhaften Altruismus oder etwa auch aus dem Prinzip der Willensverhältnisse ableitet. Insbesondere begegnete uns die Leugnung der Selbstpflichten auch bei der Ethik des subjektiven Idealismus, die das Ich zum Organ des unbedingten Bestimmungsgrundes macht, das nur den Nächsten zu dienen habe. Diese Ablehnung der Selbstpflichten kann aber naturgemäß nur auf unmittelbare Selbstpflichten bezogen werden; nicht jede Selbstpflicht kann bestritten werden. Somit müssen wenigstens mittelbare Selbstpflichten anerkannt werden, die sich aus der Verpflichtung des Ich gegen andere herleiten.

Diese Ablehnung der Selbstpflichten können wir nicht billigen. Die empirische Normenbildung will der ganzen Wirklichkeit der Erfahrung gerecht werden, indem sie alle Normen, die in ihr enthalten sind, berücksichtigt. Sie vermeidet die Einseitigkeiten der verschiedenen Endzweck- und Trieblehren. Zu der Wirklichkeit der Erfahrung gehört aber wesentlich auch das eigene Wesen des Menschen, die menschliche Natur. Und diese kann dem durch die Zuständlichkeit bestimmten Verhalten ebenso zum Gesetz werden wie die Umwelt. Es ist unbegründet, wenn das Ich rücksichtslos in den Dienst anderer Zwecke gestellt wird, so daß ihm alle Selbstpflichten genommen werden. Das ist nur im Rahmen der religiösen Ethik möglich, die das Ich zum hingegebenen Organ eines unbedingten Bestimmungsgrundes macht. Von ihrem Standpunkt aus werden wir daher allerdings die unmittelbaren Selbstpflichten in mittelbare aufgehoben erkennen: nicht um der eigenen

Vollkommenheit willen hat das Subjekt danach Pflichten gegen sich, sondern nur gegen sich als das Werkzeug des Herrn; in anderem Sinne kennt es sich überhaupt nicht. Aber in Anbetracht der bloßen empirischen Wirklichkeit sind durchaus die Selbstpflichten neben den anderen anzuerkennen.

A. Die Normen der Existenz.

Zunächst kann dem durch die eigene Zuständlichkeit bestimmten Willen schon die bloße Existenz zum Gesetz werden. Wir sehen hier noch ab von der inhaltlichen Beschaffenheit der Existenz, d. i. von dem Inbegriff der Fähigkeiten und Funktionen, die im menschlichen Wesen angelegt sind, und fassen nur die Existenz des menschlichen Wesens als solche ins Auge.

Diesem Tatbestand kann nun allerdings leicht der transsubjektive Charakter bestritten werden, der die Grundlage dafür ist, daß er der subjektiven Zuständlichkeit verpflichtend gegenübertreten kann. Denn er befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der subjektiven Zuständlichkeit. Er bestimmt die wesentlichste Richtung derselben. Kein Trieb des Subjekts ist so tief und selbstverständlich, als der nach Leben. So befindet sich hier die Wirklichkeit, die die Grundlage einer Norm werden soll, scheinbar in Einheit mit dem subjektiven Begehren. Infolgedessen hat man hier statt von einer transsubjektiven Wirklichkeit vielmehr von dem eigenen natürlichen Bedürfnis und Instinkt des Menschen aus eine Norm abzuleiten versucht: der natürliche Instinkt gebiete dem Menschen die Erhaltung seines Lebens; und die Zerstörung desselben sei wesentlich Unnatur und als solche verwerflich.

Diese Einssetzung des objektiven Tatbestandes mit der Zuständlichkeit konnte dann aber noch dadurch befördert werden, daß allein das Selbstbewußtsein es ist, welches die Existenz zum Leben bringt. Allein die Ichheit vollendet die dem Menschen eigentümliche Existenz. Daher fühlt sie sich als das Wesen der Existenz. Sie achtet dieselbe nicht als eine gegen die eigene Zuständlichkeit transsubjektive Wirklichkeit, sondern sie setzt sie mit sich eins. Statt sie also als selbständige zu achten, die der Ich-

heit durchaus als Gesetz gegenübertreten könne, betrachtet sie dieselbe als ihren eigensten Besitz, der in ihrer Macht sei und mit dem sie schalten und walten könne nach ihrem Belieben. Statt in der eigenen Existenz eine transsubjektive, autoritative Tatsache zu achten, maßt sich das Ich Verfügung über sie als sein freies und persönlichstes Eigentum an.

Trotz dieser Einheit der Zuständlichkeit und Ichheit mit der Existenz kann aber die Existenz dem subjektiv bestimmten Verhalten dennoch zum Gesetz werden. Die beiden Seiten können durchaus auseinandertreten. Die Zuständlichkeit kann die Existenz mit Unlust empfinden. Damit aber hört der Lebenstrieb auf. Dieser war keineswegs durch die bloße Existenz begründet und bestimmt, sondern vielmehr durch die Lustgefühle, wie wir später noch genauer sehen werden. Er ist nicht auf Grund der bloßen Existenz angeboren, sondern er entwickelt sich erst aus den Lustempfindungen. Daher hört er mit diesen auf. Und zwar kann die Existenz offenbar aus mannigfachen Gründen dem Subjekt zur unerträglichen Qual werden: aus Mängeln ihrer selbst oder aus Mißverhältnissen zu ihrer Umgebung, sei es, daß beide durchs Subjekt selbst oder ohne sein Verschulden zustande gekommen sind. Diese Situation kann das Leben unerträglich machen und so ein Aufhören des natürlichen Lebenstriebes bewirken. Damit aber tritt die Neigung zur Selbstauflösung ein. Ja die Ausführung derselben kann sich so unmittelbar und scheinbar unvermeidlich an jene Zuständlichkeit anschließen, daß man diesen natürlich begründeten Selbstmord als einen unfreiwilligen, der etwa dem des Geisteskranken gleich ist, außerhalb der ethischen Betrachtung stellt. Diese natürlich begründete Selbstauflösung kann sich dann gemäß der obigen Begründung der Selbsterhaltung auf den Lebenstrieb durchaus mit dem Scheine des Rechts umgeben: der Lebenstrieb hat eben aufgehört; mithin ist es hier nicht mehr unnatürlich, sich das Leben zu nehmen, sondern naturgemäß und berechtigt.

Diese natürliche Begründung des Selbstmordes, die sich einfach an die mit der Existenz uneinige Zuständlichkeit anschließt, kann sich aber durch eine grundsätzliche Rechtfertigung ergänzen. Auch abgesehen vom aufhörenden Lebenstrieb und dem Zustand der Unerträglichkeit kann sich der Mensch grundsätzlich

Recht und Macht über seine Existenz zuschreiben, wie wir vorhin sahen. Man kann es als einen unberechtigten Zustand ansehen, wenn dem Menschen diese einzige Freiheit so sehr durch öffentliche Meinung und Gesetz verkümmert werde (Carlyle). Diese grundsätzliche Begründung des Selbstmordes können wir als die libertinistische bezeichnen, die dem modernen von Erkenntnistheorie und Spekulation genährten Subjektivismus überaus naheliegt.

Es ist aber noch eine weitere Begründung des Selbstmordes denkbar, die neben der natürlichen und libertinistischen geradezu als die moralische Begründung zu bezeichnen ist. Man kann in der Selbstentleibung den höchsten Beweis der Freiheit des inneren Lebens und Willens vom äußeren Leben des Leibes und der Sinne sehen. Die Persönlichkeitsethik lehrt eine Entgegensetzung des Geistes oder Willens gegen die Naturbestimmtheit. Unser inneres Leben soll nach diesem Ideal frei werden von jeder Abhängigkeit von der äußeren Welt. Dieses Ideal ist insbesondere von der Stoa ausgebildet worden. Demgemäß sieht sie in der Selbstentleibung eine sittliche Tat. Der Weise bewährt in ihr seine königliche Erhabenheit über die äußere Wirklichkeit, in der ihm alle äußeren Dinge gleichgültig sind.

Mit diesen Arten der Selbsttötung sind die Möglichkeiten aber noch nicht erschöpft. Ihre Motive lagen bisher in Stellungnahme zum eigenen Leben. Daneben besteht die Möglichkeit, durch den Tod andere, höhere Güter und Zwecke als das leibliche Leben zu verwirklichen. Und zwar können diese Güter zunächst in dem erwarteten Leben nach dem Tode liegen. So gibt es auf dem Boden des Manismus eine Art der Selbsttötung, die in dem Bestreben begründet ist, als Geist eine größere Macht über Dinge und Menschen, etwa Feinde, zu haben. Oder auf dem Boden der Seligkeitsreligion gibt es ein Suchen des Todes oder des Martyriums, das die ewige Seligkeit im Auge hat. So könnten wir von transzendent begründeten Selbsttötungen reden. Für die Beurteilung der Selbsttötung fällt diese Art aber als eine gänzlich unbegründete fort.

Wichtiger sind daher die Gründe der Selbstentleibung, die in immanenten Gütern oder Zwecken liegen, die über das eigene Leben an Wert hinausgehen. Das sind die eigentlich sittlichen

Arten der Selbsttötung. Und diese bedeuten ein ernsthaftes und schwieriges Problem. Es kann nämlich Fälle geben, in denen der Mensch höheren Pflichten und Gütern nur dadurch gerecht werden kann, daß er sein eigenes Leben preisgibt. So wurde in der alten Kirche die Jungfräulichkeit des Leibes so hoch geschätzt, daß man es als hohe sittliche Tat betrachtete, wenn sich eine Jungfrau im Notfall den Tod gab. Gegen diese Preisgabe der Existenz an die Jungfräulichkeit wurde aber mit Recht von anderen Kirchenlehrern geltend gemacht, daß die Jungfräulichkeit nicht unbedingt an die Bewahrung des Leibes gebunden sei, sondern an den inneren Sinn, so daß sie jene Tat der Jungfrauen dem natürlichen Selbstmord gleichstellten. Wenn aber die Reinheit des Leibes nicht zur Selbstauflösung verpflichten kann, so scheint das doch der Fall zu sein mit anderen, transindividuellen Gütern. Die Verpflichtung gegen andere Menschen scheint die Selbstauflösung begründen zu können, so, wenn ein Vorkämpfer den folgenden eine Gasse machen will, wie der Fall eines Arnold von Winkelried zeigt, oder wenn ein Herrscher, um nicht in eine sein Volk bedrückende Gefangenschaft zu geraten, sich selbst den Tod gibt, wie denn Friedrich der Große im siebenjährigen Kriege nie ohne Gift gewesen sein soll, oder wenn ein Kapitän das Schiff in die Luft sprengt, um es nicht dem Feinde zu lassen. Nahe stehen hier aber auch die Fälle, in denen das eigene Leben zur Rettung eines anderen aufs Spiel gesetzt wird.

Wenn wir nun nach der Norm fragen, die diesen verschiedenen Arten der Selbsttötung entgegenzustellen ist, so ist

I. ein völliger Unterschied zu machen zwischen dem natürlichen, libertinistischen und „moralischen“ Selbstmord einerseits und der durch sittliche Verpflichtungen begründeten Selbsttötung andererseits. Jene sind in einer Emanzipation vom eigenen Leben begründet und keineswegs in einer höheren Verpflichtung. Das gilt besonders auch vom „moralischen“ Selbstmord. Dieser geschieht nicht aus der Verpflichtung gegen ein höheres sittliches Gut, sondern lediglich aus der Absicht, die Freiheit gegenüber dem eigenen Leben zu beweisen. Als ob das irdische Leben nicht genugsam die von der Natur freie Persönlichkeit bewähren könne! Gegenüber diesen eigentlichen Selbsttötungen, die keinen anderen Inhalt haben als

den der Emanzipation vom eigenen Leben, ist die Selbsttötung, die der Durchführung höherer Verpflichtungen dient, gar nicht wesentlich Selbsttötung, sondern Selbstaufopferung. Bei jenen ist die Absicht auf die Tötung gerichtet, bei dieser dagegen ist das nicht der Fall, indem die Absicht vielmehr auf die Erfüllung der höheren Pflicht gerichtet ist. Die Größe der Selbstaufopferung besteht gerade darin, daß der Wille ganz von der höheren Verpflichtung erfüllt ist, so sehr, daß er selbst des eigenen Lebens nicht achtet.

Demnach sind also die Selbstaufopferungen von den eigentlichen Selbsttötungen abzusondern. Ihre Richtigkeit hängt offenbar davon ab, ob es Pflichten geben kann, die die Verpflichtung gegen das eigene Leben, um deren Feststellung es sich hier handelt, in Notfällen überwinden kann. Das kann offenbar nicht jede Pflicht. Denn welcher Art sie auch sei, die eigene Existenz gibt auch eine Pflicht auf. Jeder Pflicht gegen andere steht die Pflicht gegen die eigene Existenz gegenüber. Von einer Überwindung dieser durch jene könnte nur die Rede sein, wenn jene so viel größer und notwendiger wäre als diese. Eine wirkliche Überwindung aller Selbstpflichten ist nur in dem Rahmen möglich, in dem das Ich zum selbstlosen Organ eines höheren Willens gemacht wird, d. i. in der religiösen Ethik. Ebenda aber empfängt die Pflicht der Selbsterhaltung auch eine neue Begründung: der Mensch wird als Eigentum des Herrn betrachtet, so daß jede Selbstverfügung über sich ausgeschlossen ist.

II. Wenn es sich aber nunmehr um die Beurteilung der eigentlichen Selbsttötungen handelt, in denen der Mensch ohne höhere Verpflichtung, sei es aus dem Gefühl der Unerträglichkeit oder aus dem grundsätzlichen Libertinismus, wie ihn vollends der „moralische“ Selbstmord vertritt, sein Leben wegwirft, so stellen dieselben in mehrfacher Beziehung ein Unrecht dar.

a) Und zwar kann zunächst auf die Verpflichtung gegen die Mitmenschen verwiesen werden, die freilich nicht dieses Ortes — der individuellen Ethik — ist. Der Mensch ist die Erhaltung seines Lebens anderen schuldig, denen er sei es von Natur oder durch seine eigene Lebensgestaltung verpflichtet ist. Er ist Kind seiner Eltern, Gatte, Vater oder Bruder oder Verwandter

oder Freund. Und dieser Gemeinschaft, in der er steht, ist er verpflichtet, sein Leben zu erhalten. Allein wegen der persönlichen Verbindung mit ihnen kann er es ihnen schuldig sein, vollends aber um wirtschaftlicher Verhältnisse willen, wenn er etwa Eltern, Frau und Kinder oder andere zu ernähren hat. In solchen Fällen darf der Selbstmord einfach als ein Unrecht an Mitmenschen und die Selbsterhaltung als Pflicht gegen Mitmenschen bezeichnet werden.

Allerdings darf bei dieser Verpflichtung nicht übersehen werden, daß sie nicht in allen Fällen in Anspruch genommen werden kann. Es gibt eine große Zahl von Einsamen, die keinen Anhang und keine Verpflichtung gegen andere haben, die vielmehr ihr Leben für inhaltleer und überflüssig halten, soweit es ihre Mitmenschen betrifft. Diesen Einsamen gegenüber könnte der Hinweis auf die Pflichten gegen andere nur insofern aufrecht erhalten werden, als es neben den näheren Verwandten und Freunden eine weitere, allen gegebene Gemeinschaft gibt, die des Stammes, des Volkes oder des Staates. Aber es fragt sich doch, ob die Beziehung zu diesen Größen konkret genug ist, um die Selbsttötung als Unrecht erscheinen zu lassen. Zweifellos ist das der Fall, soweit Stamm, Volk oder Staat auf einen Menschen rechnet, wie er auf alle die rechnet, die ihm wesentliche Dienste tun oder auf den einzelnen Mann zur Landesverteidigung. Der Selbstmord eines Soldaten ist allerdings ein Unrecht gegen den Staat. Und von hier aus ist es verständlich, wenn im Altertum der Selbstmord als ein Verbrechen gegen Volk und Staat betrachtet wurde, vollends bei der Auffassung des Menschen als Zoon politikon. Aber wie viele scheinen wirklich bedeutungslos, ja manche gar eine Last für Volk und Staat zu sein! Und was soll bei ihnen also der Hinweis auf Volk und Staat? Immerhin mag man auch hier eine Antwort geben. Aber eine Antwort, die alle Fälle deckt, scheint nicht möglich zu sein.

b) Somit müssen wir aus der Sphäre der transindividuellen Verpflichtungen in die individuelle Ethik übergehen. Wir müssen fragen, ob der Selbstmord nicht aus Gründen des eigenen, individuellen Lebens verwerflich sei. Und in dieser Beziehung kann die Norm gegen den Selbstmord und zur Selbsterhaltung wieder auf doppelte Weise gesucht werden.

1. Erstens bei den Motiven, die zum Selbstmord führen. Damit ist nicht das libertinistische und „moralische“ Motiv gemeint. Denn diese sind zunächst schon keine wirklichen Motive, sofern sich niemand in Wirklichkeit zum Beweis seines Verfügungsrechtes oder seiner persönlichen Erhabenheit über das Leben töten wird. Dazu hat jeder sein Leben zu lieb. Selbst der „moralische“ Selbstmord pflegte doch nur einzutreten, wenn dem Stoiker etwas Unangenehmes begegnete. Die Stoiker bewiesen ihre sittliche Freiheit gegenüber dem Leben damit, daß sie bei kleinsten Unannehmlichkeiten dieses Lebens ihm den Abschied gaben, — ein merkwürdiger Widerspruch. Immerhin mag ein „moralischer“ Selbstmord denkbar sein, aber ein libertinistischer kaum. Libertinismus und „Moral“ sind nur Deckmäntel für die wirklich wirksamen Motive. Aber nicht nur diese Unwirksamkeit des Libertinismus und der „Moral“ scheiden beide von unserem Hinweis auf die Motive aus, sondern auch der Umstand, daß wir beiden Begründungen unter dem folgenden Titel des Unrechts gegen die Wirklichkeit des eigenen Lebens begegnen werden. Hier aber wird nach den wirklichen, wirksamen Motiven gefragt, um von ihnen aus die Verurteilung des Selbstmords zu gewinnen. Denn an diesem Punkte pflegt die vulgäre Beurteilung einzusetzen.

α) Unter den natürlichen Motiven des Selbstmords steht nun aber in erster Linie die Unerträglichkeit des Daseins. Damit aber scheint dem Selbstmord bereits das Urteil gesprochen zu sein: er gehe aus Feigheit hervor. So wird denn der Selbstmord vom Volk vielfach als Feigheit verworfen. Der Mensch müsse dem Geschick mannhaft gegenüberstehen, statt vor ihm zu fliehen. Aber es fragt sich doch, ob diese Begründung der Selbsterhaltung aufrecht erhalten werden kann. Zunächst ist doch offenbar zu sagen, daß der Selbstmord auch viel Mut verrate. Wie viele möchten dem Leben den Abschied geben und wissen sich auch durch keine Normen zur Erhaltung verpflichtet, und doch ist es der letzte Schritt, die Selbstentleibung selbst, vor dem sie zurückbeben. Die tragikomische Figur der „Selbstmordkandidaten“ kann den wirklichen Selbstmördern zur Folie dienen, die der letzteren Mut beweist. Wenn aber schließlich der Zwang, mit dem die Unerträglichkeit zum Selbstmord führt, doch jener Be-

trachtung als Feigheit Grund geben kann, so ist auf die Arten des Selbstmordes zu verweisen, die ohne solchen Zwang geschehen, wie der „moralische“ Selbstmord. Vollends aber gibt es Fälle, in denen nicht die unerträglichen Umstände der Grund sind, sondern eigene Schuld und eigenes Vergehen. Und wenn diese das Leben unerträglich machen, so ist wohl nicht von Feigheit zu reden. In jedem Fall aber muß das Argument von der Feigheit zeigen, weshalb Feigheit verwerflich ist, welches die unbedingten Normen gegen die Feigheit sind. Und daran fehlt es meist.

β) Neben der Unerträglichkeit der Umstände kann es nun aber eine Unerträglichkeit geben, die der Mensch selbst verschuldet hat. Es ist vielfach der Mensch selbst, der sich seine Existenz unerträglich gemacht hat, sei es durch Zerwürfnis mit der Gesellschaft und ihren Ordnungen, sei es durch Zerrüttung seines eigenen Daseins, sei es endlich innerlich durch die Gewissensbisse über seine Missetaten. Aus dieser Situation konnte man in Ermangelung anderweitiger Begründung das Urteil über den Selbstmord zu gewinnen suchen. Eine andere Begründung scheint einer immanenten Ethik nicht übrig zu bleiben. Wenn schon ein Theologe sagt: „unser Urteil muß hier nicht sowohl auf die Schlußtat für sich, als vielmehr auf die Verschuldung sich richten, die zu ihr führte“,[1]) so ist es begreiflich, wenn ein Philosoph nach mehrfachen Argumenten für gewisse Arten des Selbstmordes seine „Meinung, daß das ungünstige Urteil über den Selbstmord nicht überhaupt grundlos sei“ (!), nur so rechtfertigen kann: „der Selbstmord stellt sich, wenn man nicht die Ausnahmen, sondern die Regel ins Auge faßt, als der Vollzug eines Verdammungsurteils dar, das der Selbstmörder selbst über sein eigenes Leben spricht; es ist in der Regel das unschöne Ende eines unschönen Lebens. Es gibt Ausnahmen, vielleicht zahlreiche Ausnahmen; aber sie heben die Regel nicht auf. An ihr hat sich das Volksurteil gebildet: der Selbstmord ist der naturgemäße Abschluß eines verlornen Lebens“.[2]) Abgesehen nun davon, daß die Unerträglichkeit des Lebens keineswegs immer in der beschriebenen

[1]) J. Köstlin, Christliche Ethik S. 337.
[2]) Fr. Paulsen, System der Ethik II S. 107.

Weise durch eigene Schuld begründet ist, verzichtet diese Beurteilung des Selbstmordes auf eine Verwerfung des Selbstmordes als solchen. Vielmehr ist er das gehörige Schlußurteil eines verlorenen Lebens, freilich selbst verwerflich mit diesem Leben.

2. Wenn demnach der Hinweis auf die Motive nicht imstande ist, das sittliche Urteil über den Selbstmord zu begründen, so bleibt nur die Frage übrig, ob der Selbstmord an sich, ohne Rücksicht auf seine verschiedenartigen Motive, ein Unrecht ist. Es fragt sich, ob er sich nicht gegen einen bestimmten Tatbestand vergeht. Und zwar kann als solcher nunmehr nur noch die objektive Wirklichkeit des eigenen menschlichen Wesens und Lebens in Frage kommen. Die Beantwortung dieser Frage wird erst die unmittelbaren und elementaren Gewissensregungen gegen die Selbstvernichtung entdecken können.

α) Zunächst nun kann es keine Frage sein, daß die Selbsttötung zu dem ganzen inhaltlichen Wesen des Menschen in Widerspruch steht, sofern er die Entfaltung und Entwicklung desselben unmöglich macht. Das menschliche Wesen ist wie jede Größe auf einen bestimmten Inbegriff der Vollkommenheit angelegt, wie wir nachher ausführlicher sehen werden. Und eben dessen Verwirklichung vereitelt die Selbsttötung. Die Selbsttötung ist Unrecht gegen die Vollkommenheit des menschlichen Wesens.

Diese Verwerflichkeit des Selbstmordes von dem Inbegriff des menschlichen Wesens aus kann aber noch besondere Bedeutung und Nachdrücklichkeit empfangen im Blick auf das entscheidende Motiv des Selbstmordes, d. i. die Unerträglichkeit des Lebens. Allerdings würde ihr gegenüber der Hinweis auf die Vollkommenheit des menschlichen Wesens nichts helfen, wenn die Vollkommenheit wesentlich in der Erträglichkeit und Annehmlichkeit des Daseins bestünde. Dann würde vielmehr die Selbstvernichtung aus dem Inbegriff des menschlichen Wesens gerechtfertigt werden können. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die eigentümlich menschliche Natur ist nicht auf den Genuß des Daseins angelegt, sondern vielmehr darauf, daß das Ich ein Herr über seine Zustände werde. Das Ideal des menschlichen Wesens wird sich uns dahin zu erkennen geben, daß der Geist die natürlichen Zustände beherrsche, statt in die Empfindung derselben aufzugehen und sich

von ihnen abhängig zu machen. Der Mensch soll geistige Persönlichkeit werden. Und diese kann durch die Unerträglichkeit des Daseins in keiner Weise unterbunden werden. Auch in unerträglichen Zuständen kann und soll der Geist, das Ich, der Herr bleiben.

Darin also besteht in Anbetracht des menschlichen Wesens das große Unrecht und der große Fehler der Selbsttötung, daß sie das Dasein von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, von Erträglichkeit oder Unerträglichkeit abhängig macht. Damit verlegt sie das Wesen des Menschen aus der geistigen Aktivität in die Passivität angenehmer oder unangenehmer Zuständlichkeit, aus der Persönlichkeit ins naturbestimmte, passive Sein. Daher ist die Verwerflichkeit der Selbsttötung wesentlich darin begründet, daß sie die Persönlichkeit an die passive Zuständlichkeit preisgibt, daß sie den Geist durch die Naturbestimmtheit unterdrückt. Sie ist also abgesehen von der Verpflichtung gegen Mitmenschen ein Unrecht wider das persönliche, geistige Leben. Und ihre wirksamste Überwindung liegt in dem Hinweis darauf, daß der Mensch mehr sein soll als zuständliches, passives Sein, nämlich geistige Persönlichkeit. Wo dieser übernatürliche Beruf dem Menschen deutlich vor der Seele steht, da ist es ein Ding der Unmöglichkeit, daß er der Unerträglichkeit des Daseins seine Persönlichkeit zum Opfer bringe. Der Selbstmord ist eine Erniedrigung des Personlebens zum unterpersönlichen, naturhaften Sein. Als solche ist er noch schlimmer als der Mord eines anderen. Dieser kann die Persönlichkeit nicht vernichten, sondern nur das leibliche Leben; der Selbstmörder aber gibt seine Persönlichkeit preis; er tötet nicht nur den Leib, sondern auch die Seele, wie Thomas v. Aquino sagt.

Damit ist die erste Begründung der Selbsterhaltungspflicht aus dem Rahmen des individuellen Daseins gewonnen. Sie beruht in dem Widerstreit der aus der Unerträglichkeit des Daseins hervorgehenden Selbsttötung gegen die gesamte Vollkommenheit des menschlichen Wesens, insbesondere aber gegen seine Persönlichkeit, die zum geistigen Leben über der Natur berufen ist. Dieser Widerstreit kann unter Voraussetzung eines ausgebildeten Begriffs vom menschlichen Wesen unmittelbar und unreflektiert empfunden

werden. So kann er wohl das unmittelbare Gewissensurteil begreiflich machen. Dieses empfindet im Selbstmord wesentlich eine Herabziehung der spezifischen Würde des Menschen, d. i. der Persönlichkeit. Wenn uns, bei unserer Anschauung von der persönlichen Würde des Menschen, der Selbstmord unmittelbar mißfällt, so besteht dieses Mißfallen wesentlich in dem Gefühl der Schändung des Menschen, der Gemeinheit. Der Selbstmord erscheint uns als ein gemeines, niedriges Verhalten gegen das eigene Wesen. Diese Empfindung bringt eben jene Preisgabe der Persönlichkeit an die passive, bloß seiende und somit unterpersönliche Zuständlichkeit zum Ausdruck. Die Empfindung der Gemeinheit des Selbstmords hat sich dann einen deutlichen Ausdruck verliehen in dem entehrenden Verfahren mit dem Leichnam, das sich bei manchen Völkern, besonders aber im christlichen Mittelalter und in der Gegenwart findet. Dieses Verfahren hat offenbar dem Empfinden des Volks seine Volkstümlichkeit zu verdanken. Von der Gemeinheit und Niedrigkeit aus wird dann aber auch die Empfindung der Feigheit verständlich. Es ist Feigheit, der Unerträglichkeit die alle Zustände beherrschende Persönlichkeit im Menschen zu opfern.

Diesem unmittelbaren Gewissensurteil der Schändung der Persönlichkeit hat denn auch der Personalismus am deutlichsten Ausdruck verliehen. Der klassische Typus des Personalismus, den Fichte ausgebildet hat, macht die Selbsterhaltung zur Pflicht, weil unser Wesen eine übernatürliche Bestimmung habe, nämlich diejenige, die in der Selbstgesetzgebung der Vernunft besteht, im Sittengesetz.[1]) Diese Bestimmung erhebt hoch über die bloße Zuständlichkeit und bringt die Gemeinheit des Selbstmordes deutlich zur Empfindung. Und ebenso sagt Kant, der Selbstmörder erniedrige die in seiner Person verkörperte Menschheit.[2])

Diese Ableitung der Pflicht der Selbsterhaltung aus der Vollkommenheit des Menschen genügt nun aber keineswegs. Wie Fälle denkbar waren, in denen die Ableitung aus der Gebundenheit an andere Menschen oder an die Gesellschaft versagte, so sind

---

[1]) Fichte, System der Sittenlehre.

[2]) Kant, Anfangsgründe der Tugendlehre.

auch Fälle denkbar, in denen die Ableitung aus der Vollkommenheit des menschlichen Wesens gänzlich versagt. Es kann Individuen geben, denen die menschliche Vollkommenheit gänzlich unerreichbar ist. Zunächst schon im Blick auf das leibliche Leben: Krüppel und Idioten. Sollte diesen nicht die Aufhebung ihres Daseins erlaubt sein? Allerdings kann man gegenüber dem leiblichen Leben auch noch auf die innere Berufung zum persönlichen Leben verweisen. Aber wenn auch diese unerreichbar ist? Und das ist bekanntlich der Fall bei unheilbarer Geisteskrankheit, bei oft sogar angeborener Idiotie. In diesen Fällen versagt das Gesetz der menschlichen Vollkommenheit gänzlich. Und wenn dazu das Gesetz der transindividuellen Verpflichtung versagt, ja wenn das Dasein dieser Unglücklichen und Einsamen der Menschheit zur Last fällt, wenn sie nicht nur überflüssig, sondern sogar schädigend für die Menschheit sind und sich selbst zur Last fallen, sollte nicht in diesen Fällen die Selbsttötung gestattet sein? In diesem Fall scheint keine Herabwürdigung der Würde des Menschen vorzuliegen und damit keine Gemeinheit, sondern vielmehr ein angemessenes, berechtigtes Verfahren.

β) Nun haben wir aber auch mit der Ableitung aus dem Inbegriff der menschlichen Vollkommenheit noch nicht die elementarste und für alle Fälle geltende Norm gewonnen. Vielmehr liegt jene Ableitung eigentlich gar nicht in dieser elementarsten Sphäre der individuellen Ethik, die von der bloßen Existenz ausgeht, sondern in der folgenden, die von dem Inhalt derselben, von der Vollkommenheit des Menschen, ausgeht. Daher haben wir es nun noch mit der bloßen Existenz des Menschen zu tun und zu fragen, ob nicht allein sie der subjektiven Zuständlichkeit zur Norm werden könne. Damit können wir offenbar erst das elementarste Gewissensurteil in dieser Angelegenheit finden. Und das ist in der Tat der Fall. Es ist nicht nur das Ideal der menschlichen Vollkommenheit, das dem Selbstmord zum Gericht wird, sondern die bloße Existenz des Menschen. Diese wird im Selbstmord als Eigentum des Menschen behandelt, das in seiner Macht und Verfügung stehe. Und darin eben liegt das größte Unrecht des Selbstmordes. Die Existenz, die ich habe, ist offenbar nicht in meiner Hand und in mein Belieben gestellt. Das wäre nur

der Fall, wenn sie mein Werk oder mein Eigentum wäre, wie Produkte Eigentum werden können. Mein Leben aber ist nicht mein Werk oder Eigentum, sondern es war vor meinem Ich da; es ist mir gegeben als die Grundlage meiner Ichheit und Persönlichkeit, die durch die letztere zur vollkommensten Gestaltung kommen sollte. Es ist meiner Zuständlichkeit und meinem Belieben gegenüber eine transsubjektive Wirklichkeit. Und als solche steht es mir mit der Forderung unbedingter Anerkennung und Scheu gegenüber. Wie alle transsubjektive Wirklichkeit von mir verlangen kann, daß ich sie unangetastet und in ihrer Selbständigkeit belasse, so kann das in erster Linie mein eigenes Leben verlangen. Dieser Grundsatz der unbedingten Anerkennung und Unantastbarkeit des Transsubjektiven wird uns besonders bei dem Verhalten des Menschen gegen die transindividuelle Wirklichkeit deutlich werden. Was nicht mir gehört, hat mir gegenüber die Autorität und Heiligkeit des Unantastbaren. Und diese eignet noch besonders, wie wir sehen werden, den Stücken der transsubjektiven Wirklichkeit, die nicht bloß totes Sein, sondern die Leben sind; je nach Maßgabe der Lebendigkeit oder gar Ichheit wird uns die transindividuelle Wirklichkeit mehr oder weniger autoritativ entgegentreten. Ebenso aber verhält es sich mit meinem eigenen Dasein. Ich habe es zu achten und unangetastet zu lassen, wenn ich mich nicht an transsubjektiver, autoritativer und unantastbarer Wirklichkeit vergreifen will.

Wenn man aber sagen könnte, mein Leben sei, wenn nicht mein, so meiner Eltern Werk und Eigentum, wie das meinige wiederum das Leben meiner Kinder, so daß die Erzeuger Macht über das Leben des Kindes hätten, so tritt dem nicht nur die werdende Ichheit des Kindes gegenüber, sondern auch die völlige Verkehrtheit der Auffassung. Das Leben des Erzeugten ist nicht des Erzeugers Werk, sondern das Werk und die Fortsetzung des Lebens, das ihm selber gegeben worden ist und ihm mit transsubjektiver Autorität gegenübersteht. Nicht sein Wille ist der Erzeuger, sondern sein Leben, das ihm unantastbar und heilig zu sein hat. Die transsubjektive Existenz und Natur des Menschen ist es, die sich im keimenden Leben fortsetzt. Deshalb ist das keimende Leben nicht den Urhebern eigen und hörig, sondern es

steht ihnen mit transsubjektiver Autorität und Heiligkeit gegenüber. Und seine Zerstörung ist ebensogut ein Verbrechen wie Mord und Selbstmord. Wenn aber mein Leben nicht in der Hand seiner Urheber ist, von wem kommt es denn? Wessen Autorität ist der letzte Hintergrund der Autorität meines und meiner Kinder Lebens? Offenbar leitet die Begründung der unbedingten Achtung meines Lebens als einer autoritativen und unantastbaren Wirklichkeit unwillkürlich in eine religiöse Begründung hinein. Doch bedarf es dieser nicht, wenn dem Menschen in seinem egoistischen Subjektivismus nur der Star gestochen wird für den transsubjektiven und autoritativen Charakter seiner Existenz.

Wenn aber meine Existenz, statt mein oder anderer Menschen Werk und Eigentum zu sein, vielmehr mit transsubjektiver Autorität mir gegenübersteht, so versteht sich allerdings, wie das Gewissen unmittelbar und elementar zu einem Urteil kommen kann. Wo sich das Bewußtsein unverfälscht an der transsubjektiven Wirklichkeit bilden kann, da empfindet es die Selbsttötung als einen Eingriff in ein unantastbares, autoritatives Gebiet, als Eingriff in fremde Rechte. Das unmittelbare Bewußtsein weist darauf hin, daß meine Existenz nicht in meinem Belieben steht, sondern daß sie eine unbedingt zu respektierende Wirklichkeit ist. Und hier liegt die elementarste Wurzel des Gewissensurteils über den Selbstmord, sofern sich das Bewußtsein durch die Wirklichkeit bestimmen läßt, statt durch Egoismus und Subjektivismus oder gar natürliche Glaubensweisen verbildet zu sein. Es ist der selbstherrliche Eingriff in ein unantastbares Gebiet, den das Gewissen an der Selbsttötung empfindet und verurteilt. Zu der Empfindung der Gemeinheit, die sich von dem Inbegriff des menschlichen Wesens aus ergibt, kommt so die Empfindung einer unerhörten Pietätlosigkeit, die um so größer ist, als sie sogar den natürlichen Lebenstrieb unterdrücken kann. Dieser Mangel an Scheu vor einer unantastbaren Wirklichkeit kann dann auch offenbar leicht als Gottlosigkeit aufgefaßt werden, sofern Gott oder die Götter Hintergrund und Hüter aller Unantastbarkeit und Autorität sind.

Dieses Gewissensurteil ist durchaus in der Menschheit lebendig gewesen und noch lebendig. In elementaren Zeiten,

deren Empfindung der Wirklichkeit noch ungetrübter war, wurde der Selbstmord wesentlich als Mangel an Scheu und Pietät vor unantastbarer Wirklichkeit und vor dem alleinigen Herrn der Wirklichkeit, den Göttern, angesehen.[1]) Pythagoras soll gelehrt haben, daß wir unseren Standort im Leben nicht ohne Gebot unseres Anführers, d. i. der Gottheit, verlassen sollen. Nach dem platonischen Sokrates sind wir Eigentum der Götter, so daß „es richtig sein mag, zu sagen, daß der Mensch warten und seinem Leben kein Ende machen solle, ehe Gott ihn beruft". Und selbst für die stoische Selbstmordlehre gibt Epiktet die Einschränkung: „Freunde, wartet auf Gott; wenn er euch das Zeichen gibt und euch aus dem Dienst entläßt, dann geht zu ihm; doch fürs erste haltet aus auf dem Platz, an den er euch gestellt hat." [2]) Dieses Empfinden für die Wirklichkeit hat auch in der neueren Zeit einen klassischen Ausdruck gefunden. Wenn der Widerspruch der Selbsttötung gegen die Vollkommenheit und insbesondere die Persönlichkeit auf dem Boden des Personalismus zur Geltung gebracht worden ist, so wird der Widerspruch des Subjektivismus gegen den objektiven Tatbestand der Existenz besonders da erkannt werden, wo der Blick überhaupt auf die objektive Wirklichkeit gerichtet ist und in ihr gar die Entfaltung eines ideellen Hintergrundes sieht. Der objektive Idealismus Hegels erkennt den Widersinn, der in dem vermeintlichen Verfügungsrecht des Menschen über sein Leben liegt; niemand habe Macht oder Recht, über sich selbst zu verfügen. Vollends aber wird dieses Urteil auf dem Boden des Christentums für ein geschärftes Gewissen deutlich sein, sofern hier die Wirklichkeit, insonderheit das menschliche Sein und Wesen, als Gottes Eigentum betrachtet wird.

Andererseits aber ist die laxe Stellung zum Selbstmord in einer subjektivistisch orientierten Zeit und ihrer Philosophie leicht begreiflich. In ihr lernt es eben der Mensch, sich als den freien Herrn seines Lebens zu betrachten und es entsteht der subjektivistische Libertinismus, den wir oben kennen lernten und der das Urteil der öffentlichen Meinung und des

[1]) Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen.

[2]) Westermarck, Ursprung u. Entwicklung der Moralbegriffe, unter „Selbstmord".

Staates, welches doch glücklicherweise noch vorhanden ist, als eine lästige, unberechtigte Schranke dieses wertvollsten Vorrechts des Menschen, aus einem unerträglichen Leben durch eigene Hand zu scheiden, betrachtet. Diesem Libertinismus des Subjekts werden wir noch oft begegnen: er setzt sich nicht nur über die Pflichten gegen das eigene Dasein hinweg, sondern auch über die Pflichten gegen die Mitmenschen und ihre Rechte an uns. Wenn er aber so weit geht, ist es wahrlich nicht verwunderlich, daß er sich auch zum Herrn über das eigene Dasein macht. Dieser subjektivistische Libertinismus, der nicht zuletzt auch durch das schwächliche Steckenbleiben der Erkenntnistheorie in der Kritik der Erkenntnis befördert wird, ist der entscheidende Feind des sittlichen Bewußtseins, das sich an der transsubjektiven Wirklichkeit bilden möchte und sollte. —

Wenn wir nun die Verpflichtung zur Selbsterhaltung überblicken, so ist es erstens in den meisten Fällen eine transindividuelle Wirklichkeit, der der Mensch seine Selbsterhaltung schuldet; zweitens aber in noch mehreren Fällen die transsubjektive Wirklichkeit seines eigenen Wesens und zwar zunächst des Inhaltes, des Begriffs oder der Vollkommenheit desselben, insbesondere des zentralen Bestandteiles des Begriffs oder der Vollkommenheit des menschlichen Wesens: der Persönlichkeit, die über die Zuständlichkeit Herr werden soll, wie wir nachher sehen werden; endlich aber in allen Fällen, auch wo die Vollkommenheit ein Ding der Unmöglichkeit ist, die einfache Existenz des Subjekts, die nicht von ihm herrührt und in seiner Hand ist, sondern die ihm als unantastbare, transsubjektive Wirklichkeit gegenübersteht. Die beiden letzten Motive können dann leicht religiös gestaltet werden, sofern das Ideal des Menschen auch die Gottesgemeinschaft und Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott enthält und sofern die Wirklichkeit von Gott ist.

Wenn somit das eigene Dasein dem Menschen als gebietende, autoritative Wirklichkeit gegenübersteht und also nicht in der Hand des Menschen liegt, so ist es verständlich, wie es den Menschen auch positiv verpflichten kann. Es brandmarkt nicht nur die Selbstauflösung als Unrecht, sondern es verpflichtet positiv zur Selbsterhaltung. Wie sich aber die Selbsterhaltung voll-

zieht, das ergibt sich aus der Natur und ihren Bedürfnissen. In erster Linie steht hier die Ernährung; daran schließt sich der Schutz des Körpers gegen die Witterung und alle Unbilden der Außenwelt durch Wohnung und Kleidung. Diese Funktionen werden vom Naturtrieb von selbst vollzogen, so daß es keines Imperativs bedarf. Das schließt aber nicht aus, daß sie Pflicht sind. Ja dieser ihr pflichtmäßiger Charakter kann durchaus in manchen Fällen entscheidende Bedeutung gewinnen. Der Naturtrieb kann versagen; dann kann z. B. das Essen zur Pflicht werden. Es ist wohl für ein unvoreingenommenes Denken nichts gegen diese Anwendung des Pflicht- und Normbegriffs auf die selbstverständlichsten Funktionen zu sagen. Auch die Hygiene kann somit unter ethischen Gesichtspunkt treten, sofern sie die Erhaltung und Förderung der menschlichen Existenz lehrt.

Wenn nun diese Funktionen der Selbsterhaltung dienen sollen, so ist damit auch für ihren Vollzug selbst ein Gesetz gegeben. Es ist eine Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse denkbar, die der Selbsterhaltung nicht gerade förderlich ist, sondern gar das Leben schädigen kann. Kleidung und Wohnung können in schädlicher Weise gestaltet werden und vollends die Ernährung. Dieselbe erweckt Wohlgefühle, und diese können zu einer Art und Menge der Nahrungsaufnahme führen, die der Selbsterhaltung durchaus widerstreitet. In diesen Fällen gibt es offenbar auch eine deutliche Pflicht und Norm, nämlich die natürlichen Funktionen so zu gestalten, wie es der Selbsterhaltung förderlich ist. Hier wird die Hygiene zum Gesetz wider die eigene Zuständlichkeit und das von ihr bestimmte Verhalten. Völlerei und Schlemmerei sind, sofern sie gesundheitswidrig sind, einfach Unrecht gegen die eigene Natur. So können hier, von seiten der Hygiene, Normen für das Verhalten des Menschen entstehen. Hier ist denn auch der erste Ort für die Forderung der Mäßigkeit und Selbstbeherrschung für den Menschen. Allein um der Selbsterhaltung und Gesundheit willen ist Mäßigkeit und Selbstbeherrschung Pflicht. Diese Gebotenheit der Mäßigkeit wird aber noch durch eine andere ergänzt werden, wenn wir uns dem inhaltlichen Ideal des menschlichen Wesens zuwenden.

Die Funktionen der Selbsterhaltung führen aber zu weiteren

Normen: die Selbsterhaltung kann sich nur durch irgendwelche Arbeit des Menschen vollziehen, wenn auch nur durch die, daß er die Früchte vom Baume nehme. In keinem Fall fliegen ihm die Nahrungsmittel in den Mund, noch die Kleidungsstücke an den Leib. Ja vielfach wird ihm nichts anderes übrig bleiben, als die Nahrungsmittel selbst erst aus dem Boden zu ziehen oder auf ihm zu erjagen, aus dem Wasser zu fischen oder aus der Luft zu schießen. Die Selbsterhaltung ist somit durch mannigfache Arbeit bedingt. So entsteht hier die Pflicht eines neuen Verhaltens, der Arbeit, und zwar der Arbeit an der Natur und Dingwelt. Die Arbeit ist dem Menschen Pflicht als die Bedingung der Selbsterhaltung. Die Wurzel ihrer Pflichtmäßigkeit liegt in der Selbsterhaltung und deren Gebotenheit.

Aus anderem Grunde kann sie nicht als Pflicht aufgestellt werden, wenigstens nicht sofern sie Arbeit an den realen Objekten ist. Die Gegenstände der Arbeit können das Subjekt nicht zur Arbeit verpflichten. Es könnte so scheinen, wenn wir an die Kultur denken, die die materielle Welt zu ihrer höchsten Entwicklung bringt. Aber auch diese kann das Subjekt nicht verpflichten. Es ist gar nicht einzusehen, wie das Subjekt um der Objekte willen zur Arbeit verpflichtet sein könnte. Wenn noch die Objekte selbst wirklich der Kulturarbeit bedürften! Aber das ist ja in Wirklichkeit gar nicht der Fall. So liegt eine unmittelbare Verpflichtung zur Arbeit nicht vor. Statt daß die Gegenstände der Arbeit die Arbeit forderten, stehen sie ihr zunächst als eine respektwürdige Wirklichkeit gegenüber, so daß die Arbeit vielmehr als ein Eingriff in eine fremde Wirklichkeit zu stehen kommt und so das Problem ihrer Berechtigung entsteht, das wir dann auch an seinem Ort zu behandeln haben werden.

Wenn so die Pflichtmäßigkeit der Arbeit nicht von seiten der Objekte begründet werden kann, so bleibt nur die Begründung von seiten des Subjekts übrig. Und in dieser Beziehung ist es allerdings nicht bloß die Selbsterhaltung, die als Grund der Arbeit angeführt werden könnte, sondern scheinbar auch die Vollkommenheit des menschlichen Wesens, mit der wir es später zu tun haben werden. Zur Vollkommenheit des Organismus gehört nämlich notwendig die Betätigung und Übung seiner Kräfte. Eben

diese aber kann nicht unmittelbar in der Arbeit gesehen werden; wenigstens ist die Arbeit am Objekt nur ein kleines Stück der Betätigungen, in denen sich die Übung der Kräfte vollziehen kann. Daher fällt die Übung der Kräfte als das spezifische Motiv der Arbeit am Objekt hin. Ja von der Übung der Kräfte und der Vervollkommnung des Organismus aus kann die Arbeit am Objekt leicht abfällig beurteilt werden. Der naturalistische Perfektionismus hat für sie den Begriff des Banausischen geprägt, durch den die materielle Arbeit als minderwertig gegen die Vervollkommnung der Kräfte hingestellt wird. So kann sich die Betätigung als Pflicht der Vervollkommnung zur Betätigung als Pflicht der Selbsterhaltung in Gegensatz stellen.

Wenn demgemäß die Arbeit am Objekt weder zur Förderung der Objekte noch zur Vervollkommnung des Subjekts gefordert werden kann, so bleibt nur übrig, daß der Grund in dem Wert der Objekte für das Subjekt liege, wie das die Selbsterhaltung zeigt. Aber auch in dieser Beziehung könnte die Selbsterhaltung noch überboten werden. Die Welt der Objekte kann dem Menschen auch noch in höherer Weise als in der der Selbsterhaltung von Wert werden. Es scheint höhere Kulturgüter geben zu können als die der Selbsterhaltung, mindestens Güter, die nicht von so unmittelbarer Notwendigkeit und Nützlichkeit sind. Und von diesen aus kann dann auch ein abfälliges Urteil über die bloß nützlichen Betätigungen gefällt werden, wie es in der Geschichte der Arbeit vorliegt. Eine solche Anschauung wird sich insbesondere auf dem Boden des Evolutionismus bilden. Demgegenüber ist aber darauf hinzuweisen, daß der Selbsterhaltung eine größere Verpflichtung innewohnt als der Produktion der „höheren" Güter. Ja soweit diese nicht von der Vollkommenheit des menschlichen Wesens oder der Gemeinschaft gefordert werden, sind sie überhaupt nicht verbindlich, während die von der Selbsterhaltung geforderte Arbeit schlechthin verbindlich und geboten ist für den Menschen. Gegen jede Herabsetzung der materiellen Arbeit ist deren Gebotenheit durch das Dasein des Menschen geltend zu machen. In dieser liegt der sittliche Wert und die sittliche Pflicht der Arbeit am materiellen Objekt.

Diese Arbeit hat nun wieder ihre Konsequenzen, sei es Vor-

aussetzungen oder Folgen. Sie erfordert nicht nur eine praktische Betätigung, sondern auch eine Betätigung des Verstandes, nicht nur eine technische Behandlung der Natur, sondern auch als deren Voraussetzung eine wissenschaftliche Erkenntnis der Natur. Und so entsteht hier bereits eine neue Art der Arbeit, die des Verstandes, deren Ergebnis die Wissenschaft ist. Die Wissenschaft hat ihre erste Bedeutung darin, daß sie zur Erfüllung der Lebensbedingungen des Menschen dient, daß sie in der Linie der Selbsterhaltung liegt. Diese erste Bedeutung der Wissenschaft ist aber nicht ihre einzige; wir werden später eine andere kennen lernen.

Wenn demnach die Arbeit an den Dingen mannigfaltig ist, so ist auch eine Arbeitsteilung zu erwarten, so daß nicht mehr jeder für sich zu sorgen hat, sondern daß der eine einen Teil der Bedürfnisse der anderen besorgt. So entstehen die bestimmten Berufe, die sich gegenseitig ergänzen. Mit dem Beruf wird sich dann aber eine neue Verpflichtung zur Arbeit einstellen: wenn nämlich der Einzelne einen Teil der Lebensbedingungen der anderen zu seiner besonderen Arbeitsaufgabe hat, so ist er um der anderen willen zur Arbeit verpflichtet. Diese Verpflichtung gehört aber auch schon nicht mehr hierher, sondern in einen späteren Abschnitt.

B. Die Normen der Vollkommenheit oder des Begriffs des menschlichen Wesens.

Wenn wir es bisher nur mit der Existenz des Menschen zu tun hatten, so ist keine Existenz zu denken ohne einen bestimmten Inhalt. Neben dem Sein eines Dings steht seine inhaltliche Beschaffenheit. Das Sein können wir nicht begrifflich erfassen, es ist bewußtseinstranszendent; in unser Bewußtsein kann nur die inhaltliche Beschaffenheit der Dinge aufgenommen werden. Das ergibt die Vorstellung oder den Begriff der Dinge. Diese Unterscheidung von Sein und Begriff der Dinge ist außerordentlich wichtig, wie sich im System der Metaphysik herausstellen wird. Sie ist nämlich eine letzte oder erste Unterscheidung in unserem Bewußtseinsinhalt überhaupt. Sie läßt sich nicht überbrücken, sondern

ihre Glieder verhalten sich rein synthetisch zueinander. Aus keinem Begriff oder keiner Vorstellung eines Inhaltes folgt die Existenz desselben. Allein der Begriff eines absoluten Seins hat die Existenz zu seinem notwendigen Merkmal. Aber kein anderer Inhalt kann Anspruch machen auf die Existenz. Vielmehr verhält sie sich rein synthetisch zu ihm. Das „An est?“, wie sich die Scholastiker ausdrückten, ist synthetisch zu scheiden von dem „Quid est?“. Umgekehrt ist allerdings mit dem Sein unter allen Umständen irgendeine inhaltliche Bestimmtheit verbunden; denn es ist nur etwas Bestimmtes; aber welcher Inhalt sich mit dem Sein zu verbinden habe, ist nicht gesagt. Freilich kann dann hier eine Überbrückung der Kluft einsetzen, indem aus dem Sein mit einer ursprünglichen Bestimmtheit, die man ihm zuschreibt, der ganze Inhalt der Wirklichkeit abgeleitet wird. Aber solcher Versuch bleibt notwendig gliederkrank, wie das Hegelsche System zeigt. Es bleibt dabei, daß keine sichtbare Größe notwendig ist in Ansehung ihrer Beschaffenheit. Sie mag notwendig existieren auf Grund des ihr vorhergehenden Seins, aus dem sie hervorgegangen ist. Aber abgesehen von dem realen Kausalzusammenhang, lediglich in Ansehung ihrer Beschaffenheit, ist sie zufällig. So ergibt sich trotz des Kausalzusammenhangs der Satz von der Zufälligkeit oder der Kontingenz aller Dinge, der uns bekannt ist als der logische Satz von dem synthetischen Charakter aller Existenzialsätze.

Diese Tatsache der Zufälligkeit der Existenz in Ansehung der inhaltlichen Beschaffenheit des Seienden kann aber auch noch den vorigen Abschnitt beleuchten. Wenn wir dort sahen, daß der Mensch geneigt ist, seine Existenz als sein Eigentum zu betrachten, so kann das Unrecht dieser selbstherrlichen Auffassung des Subjekts gar nicht grundsätzlicher erkannt werden als in Anbetracht des Satzes von dem kontingenten oder synthetischen Verhältnis des Seins zu allem seinem Inhalt. Das Wesen, das seinem Inhalt oder Begriff nach Anrecht auf das Sein hat, liegt außerhalb der Erfahrungswelt. Diesem Wesen stellt sich der Mensch in jener seiner selbstherrlichen Auffassung gleich, während er in Wirklichkeit seine Existenz als ein Geschenk und eine Gabe betrachten müßte.

Hier handelt es sich nun um den Begriff des Menschen. Derselbe zeichnet das Ideal, das dem durch die Zustände von Lust

und Unlust bestimmten Verhalten zum Gesetz wird. Woher der Begriff des Menschen aber zu gewinnen ist, ist offenbar: zunächst aus der beschreibenden Anthropologie. Und zwar ist der Mensch einerseits Naturwesen und Gegenstand der Naturwissenschaft. Andererseits aber hat er Bewußtsein und geistiges, persönliches Wesen, das der Gegenstand der Psychologie ist. Und hier wird die Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens erst zu voller Deutlichkeit kommen können. Daher ist die Grundlage des vorliegenden Teils der Normenlehre wesentlich in der Psychologie zu suchen. Daran schließt sich aber noch ein weiteres Gebiet an: die Betätigung des Geistes in Erkennen, Fühlen und Handeln, in Wissenschaft und Kunst und Arbeit. Diese Betätigung gehört zum Vollbegriff des menschlichen Wesens. Sie kann aber an keinem anderen Ort der Normenlehre von Bedeutung werden als an dem vorliegenden. Neben die beschreibende Anthropologie tritt nun aber endlich noch eine andere Grundlage der vorliegenden Normen. Der Begriff des Menschen ist nicht nur aus den tatsächlichen Funktionen des menschlichen Wesens zu gewinnen, sondern auch aus den Forderungen und Normen, die ihm gestellt werden. Und zwar stehen hier in erster Linie die ethischen Normen. Zum Ideal des Menschen gehört die Erfüllung der Normen für das Verhalten. So hat dieser Abschnitt der Normenlehre eine besondere Stellung in der Ethik. Er bildet nicht nur besondere Normen aus, sondern er stellt den Menschen in der Erfüllung aller Normen dar. So berührt er sich mit dem zweiten Stück des Systems der Sittlichkeit. Damit ist nun das Material dieses Abschnitts abgeschlossen. Es ist die Anthropologie und die Lehre von dem die Normen erfüllenden Willen. Für beide Grundlagen ist aber zu beachten, daß sie unter den Begriff der Entwicklung und der Vollkommenheit treten. Sie sind nicht von vornherein fertig, sondern sie bedürfen der Entwicklung.

I. Die Grundlage des menschlichen Wesens ist nun offenbar der Charakter des Menschen als Naturwesen. Die ganze Eigentümlichkeit und Persönlichkeit des menschlichen Wesens hat doch einen naturhaften Organismus zur Voraussetzung, wie ihn auch andere Wesen haben. Demnach ist unter der Vollkommenheit des Menschen zuerst von dem naturhaften Organismus, letztlich dem leiblichen Leben des Menschen, zu reden. Allein der natür-

liche Organismus erlegt dem Menschen Pflichten auf, ob ihm dieselben angenehm oder unangenehm seien. Und zwar kann er die Pflichten auferlegen nicht nur aus eigener Kraft, sondern auch als die Grundlage und Voraussetzung des geistigen, persönlichen Lebens. Nun war vorhin schon von den Pflichten die Rede, die das leibliche Leben auferlegt. Aber dort handelte es sich um die bloßen Pflichten der Selbsterhaltung und der Existenz, hier dagegen um die Pflichten der Vollkommenheit.

Wenn wir nun die Normen gewinnen wollen, die schon der natürliche Organismus des Menschen und das Ideal seiner Vollkommenheit dem Subjekt auferlegen, so ist zunächst offenbar das natürliche Verhalten, das die Naturseite dem Menschen nahelegt, ins Auge zu fassen. Das natürliche Verhalten des Subjekts im Rahmen seines eigenen Organismus ist nun die Bestimmtheit durch seine angenehmen nnd unangenehmen Zustände. Und zwar bedeutet diese Bestimmtheit zunächst den Genuß des Angenehmen. Dieses passive Verhalten des Genusses ist in sich abgeschlossen und treibt nicht zu weiteren Konsequenzen. Der Genuß bringt das Bewußtsein zur Ruhe und Genüge, wenn anders er in sich gesättigt ist und solange er besteht. Aber wenn er aufhört, bewirkt er Strebungen nach neuem Genuß, Strebungen, die offenbar nicht als Aktivität betrachtet werden können, indem sie nichts anderes sind als Bestimmtheit durch den Genuß; sie setzen die Passivität des Genusses fort. Wenn dies die Folge des Genusses ist, so lösen andererseits ebenso auch die Unlustempfindungen Strebungen aus, nämlich solche, die auf die Beseitigung der Unlust gehen. Die Passivität des Genusses und die Strebungen nach neuem Genuß und nach Beseitigung der Unlust stellen also das natürliche Wollen und Verhalten dar. Weitere Arten des Wollens und Verhaltens sind von dem natürlichen Organismus aus zunächst nicht zu erkennen. Das gesamte natürliche Verhalten sind die Gefühle und die Strebungen, die die Zuständlichkeit bewirkt.

Diese natürlichen Gefühle und Strebungen lassen sich nun aber auch noch genauer kennzeichnen. Der Organismus hat zunächst und von vornherein bestimmte Bedürfnisse, deren Nichterfüllung Gefühle der Unlust und so Strebungen zur Beseitigung der Unlust, deren Befriedigung aber, die mit Lustgefühlen ver-

bunden ist, auch positive Strebungen nach Lust auslöst. Der in sich befriedigte und Wohlbehagen empfindende Organismus führt dann zum Lebenstrieb. Diesen fassen wir mit jenen aus den Bedürfnissen hervorgehenden Strebungen als die Triebe des Menschen zusammen. Daneben stehen nun aber die Lust- und Unlustgefühle, die die Außenwelt weckt, und zwar zunächst die Gefühle der sinnlichen Organe oder der Sinnlichkeit überhaupt, die sinnlichen Gefühle im engeren Sinn. Da die Außenwelt aber auch eine ganze Vorstellungswelt in uns bildet, so kann sie auch als solche im Bewußtsein angenehme oder unangenehme Zuständlichkeit bewirken, sofern sie den gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt oder die gegenwärtige Zuständlichkeit fördert oder hemmt. Das sind die Bewußtseinsgefühle. So gibt es Triebe, sinnliche und Bewußtseinsgefühle mit anschließenden Willensstrebungen. Und diese stellen das natürliche Verhalten des Menschen dar. Alle Gefühle aber können in ihrer Steigerung zu Affekten und vollends zu Leidenschaften werden.

In allen diesen Beziehungen ist die Natur des Menschen nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit in derselben Weise gekennzeichnet. Es ist in ihr noch keine Freiheit des Bewußtseins als Ganzen gegen seine einzelnen zuständlichen Bestimmtheiten. Wenn wir später sehen werden, wie sich das Bewußtsein als Ganzes gegen seine einzelnen Zustände und Gefühle verselbständigen kann, indem es sich zum Selbstbewußtsein zusammenfaßt, so kann hiervon im Rahmen der natürlichen Bestimmtheit noch keine Rede sein. Das Bewußtsein befindet sich ursprünglich vielmehr unter der Herrschaft der Zustände und Gefühle und ist noch nicht zu der Aktivität des ausgereiften Wesens erwacht. Statt der Aktivität ist Passivität sein ursprünglicher Charakter. Diesen Naturcharakter des Bewußtseins können wir aber auch nach seiner vornehmsten Seite als Sinnlichkeit bezeichnen, indem wir diesem Begriff einen weiteren Sinn geben als den der besonderen sinnlichen Gefühle; die Triebe sind offenbar auch sinnlich bedingt, d. h. durch den natürlichen Organismus, und die Bewußtseinsgefühle sind auch von der Sinnlichkeit nicht unabhängig. Somit können wir den natürlichen Charakter des menschlichen Wesens nicht nur als Passivität kennzeichnen, sondern auch als Sinnlichkeit. Als solche ist er das Widerspiel eines geistig bestimmten Wesens. Der Mensch

ist von Natur nicht Geist. Wohl hat er Geist in dem formalen Sinn des Bewußtseins, aber die Bestimmungsgründe seiner Strebungen liegen nicht in einem Inhalt, der von dem natürlichen Organismus unabhängig ist.

Diese natürliche Bestimmtheit des menschlichen Wesens ist die Grundlage der Normen, die der Begriff und die Vollkommenheit des Menschen auferlegt. Und zwar fragen wir hier noch nicht nach den Normen, die von der geistigen Seite aus aufzustellen sind, sondern nur nach denen, die auf Grund der Vollkommenheit des natürlichen Organismus selbst gelten. Und zwar ist in dieser Beziehung eine doppelte Reihe von Normen zu unterscheiden.

a) Zunächst nämlich ist festzustellen, daß die naturhaften und sinnlichen Funktionen an sich von keiner Norm als verwerflich hingestellt werden können. Wohl werden wir sehen, daß ihre Gestaltung und ihre Intensität die Veranlassung zu einschränkenden Normen geben kann, aber ihr Vorhandensein und ihre Ausübung selbst kann niemals als verwerflich beurteilt werden. Vielmehr treten sie unter den Begriff des Erlaubten und Berechtigten. Die sinnlichen Funktionen des Menschen sind das erste Hauptbeispiel für die Kategorie der positiven Erlaubnisse. Sie fallen ihrer Art nach unter das sittliche Urteil und sind dadurch vom sittlich Indifferenten unterschieden, aber sie können an sich von keiner Norm verworfen werden. Sie sind an sich im positiven Sinn erlaubt. Und zwar ist die Grundlage dieser Erlaubnis die menschliche Natur, in der sie einmal angelegt sind. Dieser grundsätzlich erlaubte Charakter der Sinnlichkeit ist der erste ethische Kanon, der im Rahmen des menschlichen Wesens aufzustellen ist.

Diese positive Erlaubtheit der sinnlichen Funktionen kann aber auch noch gesteigert werden. Wenn sie im natürlichen Organismus begründet sind, so kann ihnen auch ein pflichtmäßiger Charakter zugeschrieben werden. Und das betrifft nicht nur die zur Selbsterhaltung notwendigen Funktionen, sondern alle Funktionen, die im Organismus angelegt sind. Der Organismus fordert die Betätigung aller Organe und Funktionen, die in ihm angelegt sind. Es entspricht nicht der Anlage und der Vollkommenheit des Organismus, wenn ein Organ brach liegt. Und zwar ist es besonders eine sinnliche Funktion, die im Organismus angelegt ist und über

die Selbsterhaltung hinausgeht; das ist die geschlechtliche Funktion. Die Normen für diese Seite des Naturwesens liegen allerdings nicht rein in der individuellen Ethik oder unter den Selbstpflichten, sondern wesentlich in dem Verhältnis zu anderen Menschen, so daß wir sie unter dem durch die Natur vermittelten Verhältnis des Subjekts zu anderen finden werden. Dort, nämlich in der Angewiesenheit des einen Geschlechts auf das andere, liegt auch der Hauptgrund der Verpflichtung zum Eingang eines Geschlechtsverhältnisses. Aber Ein Grund ist jedenfalls auch die Anlage des Organismus. In dieser ist unmittelbar die Weisung zur Betätigung enthalten. Es gehört zur Vollkommenheit des Organismus, daß der Mensch zu dem entsprechenden, korrelativen Organismus in ein Verhältnis trete. Schon der äußere Organismus fordert diese Ergänzung, vollends aber auch das persönliche Leben, wie wir bei jenem natürlich vermittelten Verhältnis genauer sehen werden.

Diese beiden Normen der Erlaubtheit und Berechtigung, ja der Pflichtmäßigkeit der sinnlichen Funktionen, die im naturhaften Sein des Menschen angelegt sind, bedürfen besonderer Beachtung gegenüber einem Bestreben, welches sich grundsätzlich gegen die Sinnlichkeit richtet. Das ist die Askese. Die Begründung dieses Strebens werden wir zum Teil nachher kennen lernen, wenn wir vom geistigen Wesen des Menschen reden; teils aber hat sie ihre Wurzeln in einer metaphysischen Weltanschauung und zwar im Idealismus, der dem Gegensatz von Sinnlichkeit oder Fleisch und Geist einen ganzen kosmologischen Hintergrund gibt: den Gegensatz des spirituellen Jenseits und des materiellen Diesseits. Demnach wird auch eine doppelte Form der Askese zu unterscheiden sein: eine vermittelte, die den Gegensatz zur Sinnlichkeit nur als Mittel der notwendig zu fordernden Geistigkeit des menschlichen Wesens betrachtet, und eine unmittelbare oder grundsätzliche, die in ihm den Zweck sieht. Als bloßes Tugendmittel wird eine Askese nur anerkennenswert sein, als Selbstzweck aber ist sie zu verwerfen. Und zwar ist es die Norm der sittlichen Erlaubtheit oder Berechtigung, ja der Pflichtmäßigkeit der sinnlichen Funktionen, die ihr gegenüberzustellen ist. Diese Norm ist in der Anlage des Organismus wohl begründet, während die grundsätzliche Askese in einer unbegründbaren metaphysischen Weltanschauung ihre Wurzel hat.

b) Wichtiger aber als diese positiven Normen, die die natürliche Berechtigung oder gar Pflichtmäßigkeit der sinnlichen Funktionen zum Ausdruck bringen, sind offenbar die negativen Normen, die diese Funktionen einschränken. Denn der Gegensatz gegen die Sinnlichkeit liegt dem Subjekt nicht nahe. Wenn es auch in ernstem sittlichen Streben zu ihm als Tugendmittel greifen kann, so liegt er doch in seiner Grundsätzlichkeit und Schroffheit dem durch die Wirklichkeit der Erfahrung geleiteten Denken völlig fern, wie er denn auch in Metaphysik begründet ist. Aber die entgegengesetzte Einseitigkeit, die Hingabe an die Sinnlichkeit, liegt dem Subjekt nicht fern. Die Sinnlichkeit selbst legt sie ihm vielmehr immer wieder nahe. Und zwar sind es die Lustempfindungen, die sich mit den sinnlichen Funktionen verbinden. Diese reizen unwillkürlich zur rückhaltlosen Hingabe an sie. Daher ist dieselbe denn auch der Menschheit in keiner der möglichen Formen unbekannt. Die Funktionen der Selbsterhaltung haben zu Völlerei und Schlemmerei geführt, die geschlechtliche Funktion zur Wollust oder zur Sinnlichkeit im engeren Sinn. Und demgegenüber handelt es sich hier um die Normen, die vom Inbegriff des menschlichen Wesens aus aufzustellen sind, und zwar zunächst noch lediglich um die Normen, die die Vollkommenheit des natürlichen Organismus auferlegt.

In dieser Beziehung ist nun zunächst eine rein negative Norm aufzustellen; das ist die Forderung der Mäßigung und Mäßigkeit. Die Ausrottung der Sinnlichkeit geht, wie wir sahen, zu weit, indem sie die Berechtigung derselben verkennt. Aber die Mäßigkeit ist geboten. Und zwar ist es hier, wo wir von dem geistigen Wesen des Menschen noch absehen, lediglich die Vollkommenheit des natürlichen Organismus, die diese Norm auferlegt. Der Organismus kann nicht zu seiner Vollkommenheit gelangen, wenn sich der Mensch dem Genuß rückhaltlos hingibt. Der Organismus selbst gibt den sinnlichen Funktionen das Gesetz des Maßes. So kann auch für den Eintritt der geschlechtlichen Funktion nicht das erste Erwachen der Lust und Begierde, sondern nur die wirkliche Reife des Organismus maßgebend sein. Ein rückhaltlos der Lust ergebenes Leben untergräbt die Vollkommenheit und gar die Existenz.

Aber nicht nur Mäßigkeit ist dem Genuß geboten, sondern es gibt auch eine positive Norm, die dem Genuß entgegenzustellen ist. Der Mensch darf nicht im Genuß aufgehen, sondern sein Organismus verlangt auch Betätigung. Der Passivität des bloßen Genusses tritt hier die Forderung der Aktivität entgegen, dem Eudämonismus ein Energismus. Ein Grundfehler der Menschheit ist die Trägheit, die aus der bloß passiven Haltung des Organismus und Bewußtseins hervorgeht. Ihr gegenüber nennen wir es sittlich, wenn der Mensch sie überwindet und sich zur Tätigkeit aufrafft. Die Betätigung ist ein wesentliches Stück der Vollkommenheit. Untätigkeit und Trägheit ist ein Hindernis der Vollkommenheit. Dieselbe verlangt Übung der Kräfte. Mit dieser Forderung tritt offenbar etwas wesentlich Neues in den Gesichtskreis des Naturwesens. Die Lust als der alleinige Maßstab fällt hin. Statt dessen wird die Ertragung mancher Unlust gefordert; denn ohne diese ist Tätigkeit und Vollkommenheit nicht möglich. Der Anspannung der Kräfte tritt dann aber wieder die Erholung gegenüber, die auch ein Erfordernis des Organismus ist. Das Leben soll sich in einem Wechsel von Tätigkeit und Erholung bewegen. Dieses positive Ideal, welches dem bloßen Genuß gegenübertritt, wird nun aber noch begründeter und bestimmter, wenn wir zu der Vollendung des menschlichen Wesens kommen.

II. Der Mensch ist nun aber nicht nur Naturwesen, sondern er hat eine ganz besondere Fähigkeit in seinem Wesen, die ihn von allen anderen Wesen unterscheidet. Er ist zu geistigem Leben angelegt. Es fragt sich allerdings, was das heißt. Zunächst kann die Geistigkeit im rein formalen Sinn verstanden werden, im Blick auf das Bewußtsein. Aber das Bewußtsein als solches kann doch nicht von der Naturbestimmtheit befreien. Vielmehr wird es mit allen leiblichen Funktionen derselben dienstbar. Die Sinnlichkeit nimmt es in Beschlag und gibt ihm seine Antriebe und Beweggründe. Und wenn es im Anschluß an die Vorstellungen seine eigenen Gefühle haben kann, die Bewußtseinsgefühle, so stehen auch diese unter dem Gesetz des naturhaften Geschehens, in dem jede Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseins ausgeschaltet ist. Die Lust- und Unlustgefühle stehen nicht in der Freiheit des Bewußtseins, sondern sie beherrschen

vielmehr das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist nach seinen formalen Funktionen wohl für die Psychologie von Bedeutung, die es mit dem Erkennen zu tun hat, obwohl auch die höheren Stufen des Erkenntnisvorganges durch die Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseins bedingt sind. Aber für das Verhalten und persönliche Sein ist es nach seiner formalen Seite nicht von Bedeutung. Bloßes Bewußtsein hat auch das Tier, und doch bringt es das Tier nicht zu dem geistigen Leben, das dem Menschen eigentümlich ist.

Ebensowenig aber wie das geistige Leben vom Bewußtsein als bloß formaler Funktion aus erklärt werden kann, ebensowenig kann auch die Annahme einer geistigen Substanz helfen, nicht allein daß sie psychologisch unerschwinglich ist, sondern sie würde als bloße Substanz auch nicht die Aktivität des persönlichen Lebens erklären, auf die es hier ankommt. Das geistige Wesen des Menschen wird nur vom Bewußtsein aus erklärt werden können. Bisher nämlich ist das Bewußtsein nur in seiner Bestimmtheit durch einzelne Zustände und Gefühle in Betracht gekommen. Es kann sich aber auch in ganz anderer Weise und Richtung ausbilden. Es kann sich als Ganzes gegen alle Einzelbestimmtheit geltend machen und diese Zusammenfassung des Bewußtseins zu einem Ganzen und einer Einheit ist von der größten Bedeutung für die Ausbildung des menschlichen Wesens. Durch sie entsteht die Ichheit oder das Selbstbewußtsein. Wenn es vorher nur Einzelbestimmtheiten gab, gibt es jetzt ein Bewußtseinsganzes und eine Bewußtseinseinheit, die im Ichbewußtsein zum Ausdruck kommt. Dadurch wird das Bewußtsein selbständig gegen seine einzelnen Bestimmtheiten. Und diese Selbständigkeit des Bewußtseins gegen seine Bestimmtheiten ist der eigentümliche Inhalt der Ichvorstellung. Die Ichheit entsteht und besteht damit, daß das Bewußtsein als Ganzes selbständig wird gegen seine Bestimmtheiten; daher wir es im kindlichen Bewußtsein als den größten Fortschritt betrachten, wenn es von den Einzelbestimmtheiten zum Ichbewußtsein kommt. Dieser Fortschritt kann nur so verstanden werden, daß sich das Bewußtsein mit seinem ganzen Inhalt zusammenfaßt und allen anderen Größen als eine Einheit für sich gegenüberstellt.

a) So entsteht aus dem Bewußtsein und seiner Entwicklung ein neues Wesen im Menschen. Wenn er sich anfänglich in bloßer

Passivität gegenüber den Einzelbestimmtheiten des Bewußtseins befand, so ist er durch die Bewußtseinseinheit eine gegen die Bestimmtheiten selbständige Größe geworden. Das Selbstbewußtsein bedeutet eine Emanzipation des Bewußtseins als Ganzen oder als Einheit von den Einzelbestimmtheiten. So begründet es im Gegensatz zu der Passivität des Naturzustandes eine selbständige Aktivität, gegenüber der Sinnlichkeit ein Geistesleben. Der Begriff des Geistes, soweit er nicht rein psychologisch die formalen Bewußtseinsfunktionen, sondern das persönliche Wesen des Menschen meint, kann nur diese Selbständigkeit des Bewußtseinsganzen als des Selbstbewußtseins gegen die Einzelbestimmtheiten betreffen. Diese Selbständigkeit konstituiert geradezu ein neues Wesen des Menschen; sie macht aus dem Naturwesen ein Geisteswesen. Sie schafft einen Boden, von dem aus die sinnlichen Funktionen eingeschränkt und beherrscht werden können.

1. Damit haben wir erst die entscheidende Grundlage für die Normenbildung des menschlichen Wesens gewonnen. Der Mensch soll sich von der Herrschaft seiner Natürlichkeit und aller Einzelbestimmtheiten in ihm befreien und ein geistiges Wesen werden. Die Bestimmungsgründe seines Wollens und Verhaltens sollen nicht außer ihm in seiner Natürlichkeit und einzelnen Zuständlichkeit liegen, sondern in seinem Innern oder seinem Ich. Wenn er im Naturzustande ein Knecht jener natürlichen Bestimmtheit ist, so entsteht hier die Forderung, daß sein Ich selbst die Herrschaft über alle Bestimmtheiten gewinne und sich durch keine Bestimmtheit die Herrschaft entwinden lasse. Von Natur steht der Wille unter der Herrschaft der Triebe und Gefühle, der Affekte und Leidenschaften; die Vollkommenheit des Menschen besteht aber darin, daß das Bewußtseinsganze oder die Ichheit der freie Herr aller Bewußtseinsvorgänge sei. Dieses Ideal kennen wir unter dem Begriff der Selbstbeherrschung. In dieser vollendet sich die Einschränkung der Sinnlichkeit, die wir schon von der natürlichen Vollkommenheit und von der Selbsterhaltung aus kennen lernten.

Diese Herrschaft des Geistes über die Naturseite des menschlichen Wesens ist es, die wir im Begriff der Persönlichkeit zum Ausdruck bringen. Persönliches Leben sehen wir da, wo

über die natürliche Bestimmtheit eine Ichheit die Herrschaft gewinnt. Persönlichkeit ist das Ich oder das Selbstbewußtsein, das sich gegen seine Naturbestimmtheit und gegen alle Einzelbestimmtheit durchsetzt und zum Subjekt des Wollens und Verhaltens macht; oder mit anderen Worten: Persönlichkeit ist die Herrschaft des Geistes über die Natur. In diesem Sinn ist der Begriff der Persönlichkeit allerdings von entscheidender Bedeutung im Rahmen der individuellen Ethik. Der Imperativ aber, mit dem er sich gegen alle Zuständlichkeit geltend macht, ist darin begründet, daß das menschliche Bewußtsein auf ihn angelegt ist. Und zwar ist diese Anlage lediglich in der psychologischen Tatsache zu sehen, daß sich das Bewußtsein als Ganzes zu einer Einheit und Ichheit zusammenfassen kann, die sich gegen die Einzelbestimmtheit durchsetzt. Die Grundlage des Persönlichkeitsideals ist also lediglich die Tatsache oder Möglichkeit der Bewußtseinseinheit, d. i. des Selbstbewußtseins.

2. Wenn nun die erste Begründung des Persönlichkeitsbegriffs psychologischer Art ist, so gibt es doch auch noch eine andere. Wo diese zu suchen ist, kann aber angesichts des Persönlichkeitsbegriffs nicht zweifelhaft sein. Bedeutet Persönlichkeit die Emanzipation des Ichs von der Bestimmtheit durch Lust und Unlust, so ist deutlich, von wo aus sie noch gefordert werden kann: offenbar sind es alle anderen Normen des Verhaltens selbst, die die Herrschaft des Ichs über seine Naturbestimmtheit fordern. Die Erfüllung der Normen in ihrem ganzen Umfang setzt offenbar die Selbständigkeit des Bewußtseins gegen seine Bestimmtheiten voraus. So ist ein doppelter Grund für die Norm der Persönlichkeit oder der naturbeherrschenden Geistigkeit anzuführen: einerseits die Tatsache und Möglichkeit jener Bewußtseinsbildung und -entwicklung von der Naturbestimmtheit zur Ichheit und Selbstbestimmung und andererseits die Gesamtheit aller anderen Normen. Diese Begründungen, insbesondere die letzte, lassen die eigentümliche Stellung der individuellen Ethik und zwar dieses ihres Teiles in der Normenlehre erkennen. Sie hängt hier aufs engste mit der Lehre vom Willen und von der Erfüllung der Normen zusammen. Die psychologische Grundlage läuft der Willenspsychologie parallel, in der sie sogar ihre eigentliche Ausführung erhalten wird, und die Grundlegung durch die sittlichen Normen stellt das Ideal des

persönlichen Wesens gleichsam als eine potenzierte Norm hin: wegen der Erfüllung der Normen wird es als Norm aufgestellt.

Diese neue Begründung des Persönlichkeitsideals, welche dasselbe in potenziertem Sinn als sittliche Norm erscheinen läßt, ist nun aber auch insofern von Bedeutung, als sie dem Persönlichkeitsbegriff einen weiteren Inhalt gibt. Die rein psychologische Begründung stellte lediglich das Ich der Einzelbestimmtheit gegenüber und gab keinen anderen Inhalt an als die Selbständigkeit des Ichs gegen alle Bestimmtheit. Damit war offenbar für die konkreten Situationen keine Norm gegeben; diese kommt zum Persönlichkeitsbegriff erst durch den ganzen weiteren Inhalt der Normenlehre hinzu, der die Persönlichkeit zur Erfüllung voraussetzt.

3. Das Ideal der Persönlichkeit steht aber nicht nur zur ganzen sittlichen Normen- und Willenslehre in Beziehung, sondern durch sie auch zur Religion. Wir werden sehen, daß die Freiheit und Selbständigkeit des Bewußtseins und des Ichs gegen seine Bestimmtheiten nicht zur vollkommenen Sittlichkeit genügt. Sie kann allerdings dem durch die Lustgefühle bestimmten Willen entgegentreten, aber sie kann die Lustgefühle selbst und damit auch die inneren Anfänge der natürlichen Willensstrebungen nicht ausrotten. Sie stellt eine ganz andere Sphäre neben den Lustgefühlen und den durch sie ausgelösten Willensstrebungen dar. Der ursprüngliche, grundlegende Wille ist die Bestimmtheit durch Lust und Unlust; in zweiter Linie erst steht jene Freiheit des Bewußtseins, der freie Wille. Dieser mag die Durchführung jener Willensbestimmtheit hindern, aber die Willensbestimmtheit selbst von der Lust zu einer der Lust gleichen Willigkeit des Gehorsams erneuern, das steht nicht in seiner Macht. Dazu bedarf es eines neuen Bestimmungsgrundes, d. i. eines Imperativs oder gebietenden Willens. Dieser aber kann dem Menschen auf keine andere Weise eine Wirklichkeit werden als durch die Religion. Religion ist die Bestimmtheit des Ichs zur Hingabe an einen Herrn. Dieser Herr oder Bestimmungsgrund unbedingter Hingabe kann aber nicht im Sichtbaren und Endlichen gesucht werden, das uns immer nur partiell und nie zur grundsätzlichen Hingabe verpflichten kann, sondern nur jenseits desselben.

In diesem Sinn werden wir in der Religion die Vollendung

der Persönlichkeit oder der naturbeherrschenden Geistigkeit des Menschen erkennen. Die Religion erst erhebt das Ich völlig über alle sinnliche Bestimmtheit und über alle Herrschaft der Gefühle und Triebe, der Affekte und Leidenschaften. Die Bewußtseinseinheit kann nur deren Durchführung hemmen. Die Religion aber setzt ihnen neue Gefühle und Affekte entgegen: die dem Imperativ ergebene Willigkeit. Dadurch erst gibt sie der Persönlichkeit den vollen Gehalt. Die konkreten Normen konnten ihr nur im Blick auf das Handeln in den konkreten Situationen Gehalt geben, aber nicht für das persönliche Sein und Grundverhalten selbst. Denn keine Einzelnorm kann dieses bestimmen oder grundsätzliche, innerliche und persönliche Bedeutung für den Menschen haben. Allein der überempirische Bestimmungsgrund kann das persönliche Grundverhalten in Anspruch nehmen.

So hat das Persönlichkeitsideal einen dreifachen Inhalt: erstens den psychologischen Inhalt, der eine selbständige Ichheit gegen die sinnliche und einzelne Bestimmtheit setzt, sodann die Normen des Verhaltens, die einen jenem Ich entsprechenden Willen fordern, und endlich die Religion, die nicht in dem formalen Wesen des freien Willens und Ichs und im Kampf des freien Willens gegen die Willensbestimmtheit befangen bleibt, sondern die eine neue Willensbeschaffenheit setzt, indem sie dem Ich einen Bestimmungsgrund zu vollkommener Hingabe gibt. So hat der Persönlichkeitsbegriff psychologischen, ethischen und religiösen Inhalt. Eine genauere Entwicklung desselben wird die Willenslehre geben.

b) Die Selbständigkeit und Ichheit des Bewußtseins ist nun aber nicht nur für die Vollendung des persönlichen Wesens von Bedeutung, sondern sie ist auch die Grundlage neuer Betätigung. Neben der persönlichen oder zuständlichen Seite bleibt aber nur noch die gegenständliche Seite des Bewußtseins und die ihr entsprechende Betätigung über.

Und zwar ist hier zunächst auf die intellektuelle Betätigung hinzuweisen. Diese gewinnt auf dem Boden des selbständigen Bewußtseins oder der Ichheit eine neue Gestaltung. Vor der erwachten Ichheit ist sie auf die Wahrnehmung, die aus der Wahrnehmung sich bildenden Vorstellungen und auf die mechanischen Verbindungen des Wahrnehmungs- und Vorstellungs-

inhalts, die wir als die Assoziationen kennen, beschränkt. In dieser ursprünglichen und niederen Sphäre des Bewußtseins ist ein selbständiges Denken und Erkennen ausgeschlossen. Die Vorstellungen treten nach den Gesetzen der Assoziation zu Gruppen zusammen, aber diese Bewußtseinsvorgänge sind mechanischer Art. Das Bewußtsein verhält sich zu ihnen passiv, von spontaner Selbsttätigkeit des Bewußtseins ist hier keine Rede. Das wird aber anders, wenn das Bewußtsein zur Selbstheit erwacht ist. Dann wird es selbsttätig gegenüber dem Inhalt und den Gegenständen, die ihm gegeben sind. Es kann eine freie Erkenntnis- und Denktätigkeit einsetzen, deren aktives Subjekt das in der Ichheit zusammengefaßte Bewußtsein ist, statt daß es ihr bloß passiver Rahmen ist. Diese erkenntnismäßige Selbsttätigkeit des Bewußtseins ist die Wissenschaft mit ihrem Forschen und Denken. Offenbar ist zwischen dieser selbsttätigen Erkenntnis und dem Bewußtsein als bloßer Bestimmtheit ein grundsätzlicher Unterschied zu machen. Und zwar ist dieser Unterschied gerade auch für die Ethik von Bedeutung. Die aktive Bewußtseinstätigkeit kann offenbar Gegenstand von Normen und Forderungen sein, während der bloßen Passivität des Bewußtseins gegenüber alle Normen und Forderungen versagen. Daher kann die Wissenschaft unter sittliche, d. i. normative Betrachtung treten, nicht aber die passive Bestimmtheit des Bewußtseins.

Das gegenständliche Bewußtsein kann sich aber nicht nur in der Erkenntnis der Dinge betätigen, sondern auch in Gefühlen. Es gibt nämlich nicht bloß zuständliche Gefühle, die den eigenen Zustand zum Ausdruck bringen, sondern auch gegenständliche Gefühle, die die Harmonie oder Unebenmäßigkeit der Gegenstände zum Ausdruck bringen, die ästhetischen Gefühle des Gefallens oder Mißfallens. Diese können auch zu einer besonderen Art der Betätigung führen, zur Kunst, die nach den Regeln des Gefallens den Stoff zu bilden sucht und die als auf das dingliche Sein gerichtetes Handeln dem technischen Handeln nahe steht. Wenn nun auch die Gefühle des Schönen vor der Freiheit des Bewußtseins möglich sind, so doch nicht die Gestaltung des Schönen. Das künstlerische Handeln wie die wissenschaftliche Erkenntnisarbeit haben beide die Selbstheit des Bewußtseins zur Voraus-

setzung und können so beide dem normativen, sittlichen Urteil unterworfen werden.

Allerdings kann die sittliche Bedeutung der wissenschaftlichen und der künstlerischen Betätigung bestritten werden. Sie sind beide kein Handeln, das auf Menschen gerichtet wäre; wohl mag das menschliche Wesen einen wesentlichen Teil ihrer Gegenstände ausmachen, aber sie sind kein wirksames Handeln, welches es mit menschlichem Wesen zu tun hätte; vielmehr stellen sie ein sachlich orientiertes Handeln dar, so daß es gleich dem technischen Handeln sittlich indifferent ist. Sittlichkeit ist nur da vorhanden, wo es der Mensch mit Menschen oder mit seinem eigenen Wesen zu tun hat. Trotzdem aber kann die wissenschaftliche und künstlerische Betätigung unter ethische Gesichtspunkte gestellt werden.

1. Zunächst können Wissenschaft und Kunst an sich selber, ohne daß sie zum persönlichen Wesen in Beziehung gesetzt würden, unter ethischen Gesichtspunkt gestellt werden. Und zwar würde es dazu genügen, wenn sie lediglich unter die Kategorie des Erlaubten und Berechtigten zu stellen wären. Allein diese Kategorie bedeutet ein sittliches Urteil. Diese Frage nach der Erlaubtheit jener Betätigungen wird aber offenbar um so wichtiger, als sie infolge der Arbeitsteilung die ganze Arbeitskraft eines Menschen in Anspruch nehmen können. Sie können aber auch noch eine nähere Beziehung zur Sittlichkeit haben, sofern sie nämlich im menschlichen Wesen begründet sind. Insofern können sie offenbar auch zu den Normen der menschlichen Vollkommenheit gehören.

Diese beiden Arten des Handelns bilden demnach eine eigenartige Gruppe innerhalb der Normenlehre. Sie sind nicht auf persönliches Wesen gerichtet, sondern sachlich orientiert und doch können sie nicht nur unter die Kategorie des Erlaubten treten, sondern sogar unter die der Pflicht. Diese Stellung teilen sie mit anderen Arten der Betätigung: mit den sinnlichen Funktionen und mit den Funktionen der Selbsterhaltung. Über der formalen Gleichartigkeit dieser Funktionen hinsichtlich ihrer Stellung in der Ethik ist allerdings ihre Verschiedenheit nicht zu übersehen. Den sinnlichen Funktionen stehen die wissenschaftliche und künstlerische Betätigung als Funktionen des zur Selbständigkeit durchgedrungenen

Geistes gegenüber. Zwar sind beide gemäß ihrem Material sinnlich bedingt, aber ihre Wurzel liegt in dem selbständigen Bewußtsein. Sofern sie sich allerdings im Material mit den sinnlichen Funktionen berühren, sind gegenseitige Beeinflussungen möglich. Diese gehören aber nicht sowohl unter die Norm, die über die beiden Funktionen an sich aufzustellen ist, sondern unter ihre Beziehung zum persönlichen Wesen des Menschen, von der sogleich zu reden sein wird. Denn die Sinnlichkeit gehört, wie wir oben sahen, zu dem persönlichen Wesen des Menschen, wenn nicht anders, so doch als Folie.

Hier aber ist die Eigentümlichkeit und Eigenberechtigung der wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit gegenüber den Funktionen der Selbsterhaltung zu beachten. Ihre Berechtigung nämlich konnte auf die Funktionen der Selbsterhaltung zurückgeführt werden. Diese führten nämlich zu der Pflicht der Arbeit an der gegebenen Wirklichkeit, die wiederum die Kenntnis und Erkenntnis der Wirklichkeit zur Voraussetzung hatte. So konnte die Wissenschaft als Bedingung der Selbsterhaltung gefordert werden. Auf diese Weise entstand die Anschauung von der Wissenschaft, die sie im Blick auf die Selbsterhaltung zur Pflicht machte: sie lehre die Wirklichkeit kennen und ermögliche so deren technische Bearbeitung, die zur Selbsterhaltung erforderlich sei. Demnach wurde dann die Bedeutung der Wissenschaft auf ihre Zweckdienlichkeit zur materiellen Kultur, d. i. letztlich zur Selbsterhaltung, beschränkt. Ein Eigenwert wurde ihr nicht zugestanden, sondern nur der mittelbare Wert der Nützlichkeit. Die Kunst aber mußte bei dieser Nützlichkeitserwägung ganz abseits stehen, sie wurde überflüssig. Diese Auffassung leugnet also die Eigentümlichkeit und Berechtigung der Wissenschaft und Kunst gegenüber den Funktionen der Selbsterhaltung. Sie macht diese zum Maßstab für jene und erkennt der Arbeit nur von ihr aus sittlichen Wert zu, so daß die Wissenschaft auf die Nützlichkeit beschränkt wird und die reine Wissenschaft ebenso wie die Kunst keinen Anspruch auf sittlichen Wert machen kann, wenn sie nicht gar, als ausschließliche Beschäftigung, sittlich verwerflich erscheinen muß.

Demgegenüber gilt es eine Norm für die wissenschaftliche

und künstlerische Betätigung aufzustellen: sie ist auch ohne daß sie der Selbsterhaltung diente oder daß sie irgendeinen Zweck hätte, an sich berechtigt, ja geboten vom Inbegriff des menschlichen Wesens aus. Sie sind die Durchführung einer wesentlichen Funktion des menschlichen Bewußtseins. Die Wissenschaft ist die Durchsetzung der freien Erkenntnistätigkeit des Geistes an der Wirklichkeit. Wohl dient sie der materiellen Kultur und der Selbsterhaltung. Aber sie bedarf dieser Zweckdienlichkeit nicht zu ihrer Rechtfertigung, sondern sie ist dem menschlichen Wesen erlaubt, ja geboten auf Grund seiner geistigen Anlage und auf Grund der Wirklichkeit, die ihm als Material gegeben ist. Es wäre eine Unvollkommenheit und passive Resignation des Geistes, wenn er nicht die Wirklichkeit vor ihm durchdringen und erfassen wollte. Wenn dem Geiste die Erkenntniskraft verliehen und vor ihm ein Material gegeben ist, das mit seinen Rätseln die Erkenntnis reizt, so ist ihm damit die Erkenntnisarbeit zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht. So ist sie eine Erfüllung seines Berufs. Ebenso aber verhält es sich mit dem künstlerischen Bilden. Auch dieses ist eine in Anbetracht des menschlichen Wesens berechtigte, ja gebotene Betätigung. Im Rahmen der Arbeitsteilung dürfen beide Tätigkeiten wohl die ganze Arbeitskraft eines Menschen in Anspruch nehmen. Wie diejenigen, die für die Existenzmittel sorgen, treiben die Gelehrten und Künstler ein Werk, das der Menschheit aufgetragen ist. Die einen stehen für die anderen.

So tritt neben die materielle oder Real-Kultur, die der Selbsterhaltung dient, eine Idealkultur, die den menschlichen Geist an der gegebenen Wirklichkeit zur Durchsetzung bringt. Diese Idealkultur stellt in ihrer Zwecklosigkeit und Selbstzwecklichkeit den Adel des menschlichen Geistes dar. Sie ist nichts anderes als die werdende Herrschaft des Geistes über die Welt. In diesem Gedanken läßt sich die Berechtigung und Gebotenheit von Wissenschaft und Kunst abschließend zum Ausdruck bringen. Freilich ist damit eine andere Herrschaft des Geistes gemeint, als diejenige, welche wir im persönlichen Sein fanden. Dort handelte es sich um die Herrschaft des Geistes über die Natur, d. h. über die ursprüngliche Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens, eine

Geistesherrschaft von beschränkterem Umfang und von wirksamer, praktischer Art. Hier aber handelt es sich um die Herrschaft des Geistes über die Welt. Und diese ist weniger als wirksames Handeln denn als theoretische Betätigung zu verstehen.

2. Die wissenschaftliche und künstlerische Betätigung ist nun aber nicht nur an sich in der Ethik von Bedeutung, sondern auch für das persönliche Wesen des Menschen und das sittliche Verhalten im engeren Sinn. Und auf diese Bedeutung der Wissenschaft und Kunst ist besonderes Gewicht gelegt worden. Wer der Wissenschaft oder der Kunst lebe, der habe Sittlichkeit, ja auch Religion. Diese persönliche Bedeutung von Kunst und Wissenschaft kann aber in doppelter Weise ausgebildet werden.

Zunächst können beide der Sinnlichkeit dienen. Beide sind sinnlich bedingt: die Wissenschaft hat ebenso wie die Kunst ihr Material zu einem wesentlichen Teil in der sinnenfälligen Wirklichkeit. Daher können sie die sinnliche Richtung des Menschen bestärken. Das zeigen denn auch innerhalb der Wissenschaft die Naturwissenschaften. Wenn die ganze Arbeit des Menschen auf die Sinnenwelt gerichtet ist und diese dem Menschen die entscheidende Realität wird, so bedeutet das offenbar eine Kräftigung der Sinnlichkeit. Vollends aber liegt die Beziehung der Kunst zur Sinnlichkeit auf der Hand. Sie ist bekanntlich sogar zum Gegenstand staatlicher Gesetzgebung geworden. Und in dieser Beziehung besteht der Unterschied der Kunst von der Wissenschaft, daß sich die Kunst Regeln für ihre Gestaltung geben kann, die jene sinnliche Wirkung aufheben oder doch einschränken, während die Wissenschaft naturgemäß nicht eingeschränkt werden kann. Die Kunst muß nicht notwendig, als Kunst, der Sinnlichkeit dienen, sondern sie kann ganz anders gestaltet werden. Die Wissenschaft aber hat für die Sinnlichkeit bei weitem nicht die Bedeutung, welche die Kunst für sie hat.

Kunst und Wissenschaft können nun aber auch in anderer Beziehung für die Sittlichkeit selbst von Bedeutung werden. Wenn ihr Material auch wesentlich sinnlicher Art ist, so ist doch ihre Betätigungsweise geistiger Art. Und darin liegt schon der erste Grund für eine sittliche Wirkung beider. Sie können

die geistige Seite des menschlichen Wesens bestärken. Es ist aber nicht nur die wissenschaftliche und künstlerische Betätigung als solche, die von sittlicher Bedeutung werden kann, sondern auch ihre gegenständliche Seite. Sie verlangen beide die Hingabe an die Wirklichkeit. Dadurch können sie ein wirksames Gegengewicht gegen die eigene Zuständlichkeit von Lust und Unlust schaffen. Sie können den Menschen von seinen Zuständen unabhängiger und ihn für ideale Normen empfänglich machen. Wenn die Sittlichkeit in der Empfänglichkeit für die über die Zuständlichkeit hinausgehenden Normen der Wirklichkeit besteht und wenn die Religion dem Willen den Bestimmungsgrund gibt, der im Gegensatz zur eigenen Zuständlichkeit einen Imperativ zum Herrn macht, so kann offenbar die Erziehung zur Objektivität, die in Wissenschaft und Kunst liegt, einige Bedeutung für das sittliche Leben haben. Und zwar ist besonders der Kunstgenuß in dieser Beziehung zu beachten, sofern er im Unterschied von der Wissenschaft der Sinnlichkeit auf ihrem eigenen Gebiete begegnet, nämlich auf dem der Gefühle. Wenn die Sinnlichkeit in den zuständlichen Gefühlen bestand, so besteht der Kunstgenuß in Gegenstandsgefühlen; er ist eine gefühlsmäßige Hingabe an die objektive Wirklichkeit. Und als solche kann er im Menschen die ideale, geistige Seite bestärken. So können Kunst und Wissenschaft eine ideale, geistige Wirkung auf den Menschen ausüben.

Diese Ähnlichkeit der künstlerischen und wissenschaftlichen Betätigung mit der sittlich-religiösen Bildung ist aber offenbar weit davon entfernt, jene zu einem Ersatz für diese zu machen. Denn nicht allein, daß die Ähnlichkeit jener mit dieser leicht durch die Beziehung jener zur Sinnlichkeit aufgehoben werden kann, sondern auch wenn sie sichergestellt wäre, so ist sie doch eine bloße Ähnlichkeit. An den spezifischen Charakter von Sittlichkeit und Religion reichen Kunst und Wissenschaft nicht heran. Die wissenschaftliche Betätigung und der Genuß des Schönen sind offenbar spezifisch verschieden vom sittlichen Gehorsam und von der Hingabe des Willens an den unbedingten Bestimmungsgrund. Sie haben grundsätzlich weder mit Normen für das praktische Verhalten noch mit dem Willen etwas zu tun. Sie haben ihren Ort im gegenständlichen Bewußtsein und nicht wie Sittlichkeit

und Religion im Willen und dessen Bestimmtheit. Es gehört schon einige Unklarheit des Denkens dazu, aus der ungefähren Ähnlichkeit ein Ersatzverhältnis zu machen, wie denn jene Unklarheit bei dem Dichter, der das Ersatzverhältnis zum Ausdruck gebracht hat, nicht seltener zu finden ist als bei anderen Poeten. Es ist aber ein Zeichen von dem Niveau unserer geistigen Bildung, wenn man mit solcher Unklarheit und Verschwommenheit Kultus treibt.

Damit ist der Inbegriff des menschlichen Wesens und seiner Normen zum Abschluß gebracht. Er kann zusammengefaßt werden in der Idee der Herrschaft des Geistes über die Natur, d. i. der Idee der Persönlichkeit. Der Geist soll über die Sinnlichkeit Herr sein. Dieses Ideal steht zwischen zwei Einseitigkeiten, der einseitigen Sinnlichkeit und der Entsinnlichung. Wenn der Gegensatz zur ersteren der Grundzug dieses ganzen Abschnittes gewesen ist, so ist demgegenüber noch der Unterschied des Ideals von der Entsinnlichung zu beachten. In dieser Beziehung ergab sich oben bereits die Norm der Erlaubtheit und Berechtigung der Sinnlichkeit gegenüber der Entsinnlichung. Aber es ist noch eine weitere Norm in dieser Beziehung denkbar. Der sinnliche Organismus hat nicht nur bloße Berechtigung gegenüber der Geistigkeit, sondern er steht zum Geist in positiver Beziehung. Und zwar ist er zunächst schon die Grundlage der geistigen Existenz, ohne die der Geist undenkbar wäre. Dazu kommt aber, daß der Geist seiner als Werkzeugs bedarf. Und nicht nur das Werkzeug des persönlichen Lebens ist der Organismus, sondern auch seine Wohnung und sein äußeres Symbol. Dann aber ist das Ideal der Entsinnlichung nicht nur von der Berechtigung der Sinnlichkeit aus zu verwerfen, sondern auch positiv durch das organische Verhältnis des Geistes zur Sinnlichkeit zu ersetzen, nach dem die Naturseite Grundlage, Organ und Symbol des Geistes ist. So schließt sich die individuelle Ethik in dem Ideal der im leiblichen Leben sich darstellenden Persönlichkeit ab.

Zweites Kapitel:

Die Normen der transindividuellen Wirklichkeit.

(Transindividuelle Ethik.)

Wenn schon das eigene Dasein und Wesen des Subjekts seinem Verhalten Normen geben konnte, so ist das noch erheblich mehr von der Wirklichkeit zu erwarten, die nicht nur über die Zuständlichkeit des Subjekts hinausgeht, sondern über den ganzen Umfang des Subjekts selbst. Das ist die Wirklichkeit um das Subjekt her, die Umwelt, wie man nicht untreffend gesagt hat. Für diese steht nun der transsubjektive Charakter ohne weiteres fest. Dadurch unterscheidet sie sich von dem eigenen Wesen und Dasein des Subjekts. Aber umgekehrt wird hier die andere Bedingung der Normenbildung, die Verbindlichkeit der Wirklichkeit für das Subjekt, fragwürdig, die sich bei dem eigenen Wesen von selbst verstand. Demgemäß wird hier besonderes Gewicht auf die Art der Verpflichtung zu legen sein. Und zwar kann die Wirklichkeit in mehrfacher Weise für das Subjekt verbindlich werden, wie wir schon im prinziellen Teil sahen: durch ihre Gegebenheit für das Subjekt oder durch ihre wirksame Verbundenheit mit ihm. Die letztere kann aber wieder negativ sein, sofern die Umwelt zum Subjekt oder das Subjekt zur Umwelt in Gegensatz treten kann, oder positiv, sofern sie positiv mit ihm verbunden sein kann. Was das bedeutet, wird sich im Konkreten zeigen.

Die Einteilung des Normensystems der Umwelt ist nun aber nicht von den verschiedenen Arten der Verbindlichkeit aus zu gewinnen. Denn diese sind für die Einteilung von geringerer Bedeutung als die verschiedenen Stücke der Wirklichkeit, die die Grundlage der Normen bilden. Zunächst ist offenbar der Hauptunterschied zwischen der menschlichen und der außermenschlichen Umwelt zu machen: das Verhältnis zu den Mitmenschen steht offenbar unter ganz anderen Normen als das Verhalten zur außermenschlichen Umwelt. Und wieder werden im Verhältnis zu den Mitmenschen mehrere Arten zu unterscheiden sein, die zu ganz verschiedenen Normen führen. Innerhalb dieser verschiedenen

Gruppen der Wirklichkeit können dann die verschiedenen Weisen von Verbindlichkeit von Bedeutung werden. Aber die Haupteinteilung ist eben der Wirklichkeit selbst zu entnehmen.

Demgemäß ist zunächst von dem Verhalten zur außermenschlichen Wirklichkeit zu reden. Wenn wir diesen Abschnitt aber nicht ausdrücklich neben die Normen der Verhältnisse zu den Menschen stellen, sondern ihn nur einleitungsweise in diesem Kapitel behandeln, so hat das seinen guten Grund. Die außermenschliche Wirklichkeit kann nämlich dem Subjekt keine unbedingte Schranke entgegensetzen, wie sie die Prinzipienlehre forderte. Dazu fehlt ihr die Selbstheit. Nur die Wirklichkeit kann dem Subjekt zur unbedingten Schranke werden, die Eigenleben oder Ichheit hat. Sofern die außermenschliche Wirklichkeit dessen entbehrt, insofern ist das auf sie gerichtete Handeln durch keine Normen gebunden und also sittlich indifferent; seine Gegenstände sind bloße Sachen.

Damit könnte nun die außermenschliche Wirklichkeit als Grundlage von Normen gänzlich fortzufallen scheinen. Es scheint keine Normen für das Verhalten zur Ding-, Natur- und Tierwelt zu geben. Und diese Ansicht von der außermenschlichen Wirklichkeit wird von der Auffassung des Menschen, die innerhalb der Ethik und vollends einer sittlich bestimmten Religion gilt, bekräftigt. Dieselbe stellt den Menschen als geistiges und persönliches Wesen und die letztere vollends als Gottes Ebenbild und zur Gottesgemeinschaft berufenes Wesen hoch über die außermenschliche Wirklichkeit als geistlose und unpersönliche sowie als vergängliche Kreatur. Und infolge dieses Abstandes ist ihr dann die letztere gerade gut genug zum Mittel für die Zwecke des Menschen. Dem Menschen als der Krone der Schöpfung wird die Herrschaft über die untermenschliche Kreatur zugeschrieben. Dieser ethische oder religiöse Personalismus und Anthropozentrismus kennt dann grundsätzlich keine Pflichten gegen die letztere. Wenn es selbstverständlich erscheint, daß es keine Pflichten gegen die Dingwelt gebe, so wird auch die Tierwelt aus dem Umkreis der Verpflichtungen entfernt und einfach den Dingen gleich als Mittel für den Menschen betrachtet. Für uns, so schreibt ein katholischer Ethiker, „sind die Tiere Dinge; so weit sie uns nützen, sind sie

für uns da, nicht für sich selbst(!); und wir haben das Recht, sie schonungslos(!) für unsere Bedürfnisse zu gebrauchen, freilich nicht für unseren Übermut". Und Pius IX. hat das Gesuch um Erlaubnis der Gründung eines Vereins zur Verhütung von Grausamkeiten damit abgelehnt, es sei ein theologischer Irrtum, daß der Mensch gegen die Tiere irgend welche Verpflichtungen habe.[1]) Die Praxis dieser Anschauung wird dann in den Grausamkeiten gesucht, die die christlichen Jahrhunderte in der praktischen, wissenschaftlichen und sportlichen Verwendung des Tierlebens aufweisen, wie das die Hahnenkämpfe, die Stier- und Dachshetzen Englands, die Stierkämpfe Spaniens und die Parforcejagden bei uns zeigen.

Von dieser Auffassung und Behandlung der untermenschlichen Kreatur auf dem Boden des ethischen und religiösen Personalismus und Anthropozentrismus unterscheidet sich dann merklich die Denkweise des natürlichen Menschentums, die sich in den Naturreligionen findet. Auf diesem natürlichen Boden fällt jener Abstand der Menschen von der außermenschlichen Welt und damit auch der unbedingte Anthropozentrismus fort. Der Mensch wird nicht in erster Linie als Geistwesen und Persönlichkeit oder gar als Gottes Ebenbild und zur Gottesgemeinschaft Berufener aufgefaßt, sondern von seiten seines natürlichen Organismus und seiner natürlichen Lebensbedingungen, in denen er sich von der Tierwelt nicht erheblich unterscheidet. Vollends aber wird die andere Seite, die außermenschliche Wirklichkeit, dem Menschen nahe gebracht. Die außermenschlichen Lebewesen dienen zur Beantwortung der Frage nach dem Verbleib der abgeschiedenen Geister. Da ein Jenseits hier noch nicht bekannt ist, werden die Seelen der Toten in Tiere und Pflanzen lokalisiert. Das zeigt die Seelenwanderungslehre und die durch die Abgrenzung der Stämme bewirkte Bannung der Seelen Eines Stammes in Einer Tier- oder Pflanzenart, der Totemismus. Aber auch abgesehen von dieser Verbindung des Menschen mit den Tieren durch den Manismus fühlt sich der lebende Mensch mit den Tieren verbunden. Er betrachtet sie als Brüder. Und sofern sie ihm zu sehr unähnlich sind, können sie ihm gerade als Sitz eines unfaßbaren, übersinnlichen Geistes erscheinen. Vollends aber

[1]) Westermarck, o. c., Verhalten zu den Tieren.

wird ihm die Natur, d. i. die Pflanzenwelt, mit ihrem rätselhaften Leben zum Sitz von Lebensgeistern, wie der Vitalismus zeigt. Ja selbst die Dingwelt bekommt einen übersinnlichen Hintergrund, sofern sie den Menschen körperlich oder seelisch oft empfindlich und eindrücklich berührt, so daß sie auch nur als Medium von Lebensgeistern erscheinen kann, wie der Fetischismus zeigt.

Diese Auffassung der außermenschlichen Wirklichkeit bringt im Verein mit der naturalistischen Auffassung des Menschen die beiden Seiten einander näher, ja sie stellt die außermenschliche Wirklichkeit über den Menschen. Denn in jener nimmt der Mensch das Unsichtbare wahr, die Geister. Der Glaube der Völker hat wesentlich die Tier-, Natur- und Dingwelt zu seinem Lebensgebiet. Und vor diesem Unsichtbaren steht der Mensch mit Furcht und Scheu. Daher behandelt er denn auch die Tiere sowie die Natur mit Furcht und Scheu. Von manchen Völkern wird berichtet, daß sie die Tötung der Tiere sühnen. Und im Totemismus wird der Genuß des Totemtieres verboten oder als Sakrament betrachtet. Diese Scheu vor der Tierwelt ist uns besonders bekannt aus den höheren Religionssystemen, dem Taoismus, Brahmaismus und Buddhismus. Diese verbieten ausdrücklich und z. T. grundsätzlich die Verletzung des Tierlebens. Ja es gibt im Orient Tierspitäler. Jene höheren Religionssysteme waren den Tieren insofern günstig, als ihr Gottesbegriff naturalistisch war.

Wenn wir nun aber in das wirkliche Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Wirklichkeit eindringen wollen, so müssen wir sowohl die vitalistische Auffassung der Ding- und Naturwelt samt der manistischen Verwendung der Tiere als auch den aus dem ethischen oder religiösen Personalismus gefolgerten Anthropozentrismus aus dem Auge lassen. Jene Auffassungen entsprechen überhaupt nicht der Wirklichkeit. Und die Folgerung des Anthropozentrismus aus dem Personalismus kann durchaus angefochten werden. Aus der Erhabenheit des Menschen über die Tiere folgt noch nicht das anthropozentrische Herrschaftsrecht. Rein empirisch betrachtet ist nun einerseits nicht zu leugnen, daß es der außermenschlichen Wirklichkeit an der vollen Selbstheit und Ichheit fehlt, die es zu einer Schranke für das Subjekt machen könnte. Andererseits aber ist auch nicht zu verkennen, daß sie eine relative Selbstheit

und Lebendigkeit hat. Und zwar ist das offenbar für die Tierwelt. Wenn die Tiere es auch nicht zu der Selbständigkeit des Bewußtseins bringen, die sich in der Ichheit ausspricht und dem Menschen eigen ist, so haben sie doch Leben und Bewußtsein. Und dieses genügt dazu, daß sie dem Subjekt eine Schranke für sein Verhalten setzen. Die Natur aber, die zwischen den Tieren und den leblosen Dingen steht, ist offenbar auch nicht ohne Leben. Nur die Dinge scheinen keinen Anspruch auf Selbstheit zu haben und so keine Schranke für das Verhalten des Subjekts bedeuten zu können. Aber auch sie können insofern Selbstheit haben, als sie im einzelnen, wie im ganzen ein wohlgeordnetes Ganze darstellen können.

Demnach ist die außermenschliche Welt nicht ohne weiteres aus der ethisch bedeutsamen oder normativen Wirklichkeit auszuschalten, so daß wir sogleich zur Menschenwelt übergehen könnten. Vielmehr nimmt sie eine Doppelstellung ein: es fehlt ihr an der vollen Selbstheit und Ichheit, die dem subjektiven Verhalten unbedingte Schranken und Normen setzen könnte, und deshalb wird es schließlich doch erlaubt sein, daß der Mensch in sie eingreift und sie als bloße Dinge zu seinen Zwecken verwendet; aber andererseits hat sie eine relative Selbstheit, und deshalb wird die Herrschaft des Menschen nicht ohne weitere Bedingung über sie gelten können. Im Unterschied vom persönlichen Leben kann das Unterpersönliche bloßes Mittel und Ding für die Zwecke des Menschen werden; aber diese Herrschaft des Menschen wird nicht ohne jede Bedingung sein. Deshalb wird der Gedanke des Anthropozentrismus oder der Herrschaft über die Welt durchaus zu Recht bestehen, aber sein Recht ist nicht ohne besondere Bedingung. Er steht nicht von vornherein fest, sondern nur als das Ergebnis mehrerer Regeln oder Normen. Und zwar fragt es sich, welches die besondere Bedingung der Herrschaft des Menschen über die Welt oder anders ausgedrückt des bloß dinglichen Wertes der außermenschlichen Wirklichkeit ist.

Diese Bedingung kann nun, wenn die verschiedenen Seiten an den in Frage stehenden Gegenständen erschöpft sind, nur auf seiten des Subjekts gesucht werden. Und zwar darin, daß der Mensch durch seine Existenz und den Inbegriff seines Wesens auf die Ding-, Natur- und Tierwelt angewiesen ist. Er bedarf ihrer

zur Wohnung und zur Kleidung, zur Ernährung und zur Betätigung, sei es zur praktischen oder erkenntnismäßigen. Und diese Bedürftigkeit ist nicht Sache seiner bloßen Zuständlichkeit, seiner Lust und Unlust, sondern sie ist in der objektiven Wirklichkeit gegeben. Es ist die Wirklichkeit seines Daseins und Wesens, die ihn auf die Umwelt als Mittel seiner Existenz und Gegenstand seiner Betätigung anweist. Und diese Angewiesenheit ist die Grundlage des Herrschaftsrechtes des Menschen. Allerdings vermag sie nichts gegenüber dem persönlichen Sein. Keine Bedürftigkeit könnte dem Subjekt Herrschaft über die Personen um es her verleihen; denn diese haben mit ihrer Selbstheit eine unbedingte Transsubjektivität. Aber gegenüber dem unterpersönlichen Sein kann sie wirksam werden. Dieses darf der Mensch auf Grund seiner Angewiesenheit auf es zum Mittel seiner Existenz und Betätigung machen. So beruht das Recht der Verwendung der außermenschlichen Wirklichkeit von seiten des Menschen auf zwei Faktoren: auf der objektiven Angewiesenheit des Menschen und auf der Unterpersönlichkeit dieser Wirklichkeit. Der erste vermag allein nichts, wie er denn dem Persönlichen gegenüber versagt; und der zweite vermag allein auch nichts, wie denn das unterpersönliche Sein durchaus Anfänge der Selbstheit hat, kraft deren es dem Subjekt Achtung gebietet. So bedarf ein Faktor des anderen. Der dingliche Charakter der außermenschlichen Wirklichkeit als Gegenstandes des menschlichen Verhaltens beruht also auf dem Zusammenschluß beider Faktoren.

Wenn sich so die Rechte des Menschen an die außermenschliche Wirklichkeit ergeben haben, so sind damit auch die Schranken des Verhaltens festgelegt. Die Rechte gehen nur so weit, wie die ernsthaften, realen Zwecke des menschlichen Daseins und Wesens gehen. Damit ist viel umschlossen, nicht nur die Tötung der Tiere zu menschlichen Zwecken, sondern auch das Verfahren, welches selbst noch die Tötung überbietet: die Vivisektion. Die Tiere sind in des Menschen Hand gegeben, soweit seine ernsthaften Zwecke gehen. Aber außerhalb dieser Zwecke wird der Eingriff in das außermenschliche Leben zum Unrecht. Wenn die untermenschliche Welt durch jene Zwecke in der Sphäre des Dinglichen niedergehalten wurde, so schnellt sie zu ihrer relativen Selbstheit

empor, wo die Last jener Angewiesenheit des Menschen aufhört. Das ist aber der Fall bei allem Verhalten des Menschen, das statt aus jenen ernsthaften Zwecken aus der subjektiven Zuständlichkeit oder Willkür hervorgeht, sei es aus Neugierde oder Belieben, sei es aus Lust oder Unlust, aus Zorn oder gar positiver Lust an den Qualen, aus Grausamkeit. Diesen rein subjektiven Beweggründen tritt die außermenschliche Welt normativ entgegen. Ebenso bestimmt wie wir die nützliche Tötung, ja die Vivisektion der Tiere billigen, ebensosehr verwerfen wir Grausamkeit und Tierquälerei. Demgemäß fordern wir aber auch von jenen Eingriffen in das Leben der Umwelt tunlichste Verkürzung und Milderung der Schmerzen.

Die Achtung vor dem geordneten Sein, den Organismen und Lebewesen, die gegen die willkürliche Behandlung derselben und vollends gegen Zerstörungslust und Grausamkeit spricht, kann aber durch andere Motive unterstützt werden. Und diese Motive werden besonders da, als Ersatz, geltend gemacht werden, wo das Gebot der Achtung vor der außermenschlichen Welt infolge des Personalismus und Anthropozentrismus nicht erkannt wird. Denn irgendwelche Gründe gegen Grausamkeit muß es auch auf solchem Boden geben. Und zwar können die Gründe, wenn nicht in der außermenschlichen Welt selbst als dem Gegenstand des Handelns, nur bei dem Subjekt des Handelns, dem Menschen, gesucht werden.

Und zwar kann zunächst auf die Empfindung des Menschen selbst verwiesen werden; er hat normalerweise Mitleid mit den Leiden der Lebewesen. Diese Empfindung, ja Wohlwollen und Freundlichkeit, gehören zur Menschlichkeit. Daher kann denn die Grausamkeit als Gefühlsroheit und Unmenschlichkeit beurteilt und verworfen werden. Diese Beurteilung kann anthropozentrisch gemeint sein, sie kann aber auch den Gegenständen des Handelns selbst zugewandt sein. Das Mitleid kann so aufgefaßt werden, daß es die Achtung gegen die außermenschliche Welt durch die Empfindung unterstütze und bekräftige. In jedem Fall aber ist der Hinweis auf das Mitleid ein Motiv der Tierethik. Den Grausamen bezeichnen wir als Unmenschen.

Neben dem Täter selbst können nun aber auch die Mitmenschen Gründe zur Verwerfung der Tierquälerei abgeben. Und zwar zunächst die unfreiwilligen Zuschauer derselben. Gegen sie

ist Grausamkeit gegen die Tiere ohne Zweifel eine Rücksichtslosigkeit; denn sie löst in ihnen starke Sympathiegefühle aus, die um so stärker sind, als die Tiere wehrlos dem Peiniger anheimgegeben sind. So ist die Vermeidung der Tierquälerei wenigstens als öffentlicher eine Verpflichtung gegen die Mitmenschen, wie denn das deutsche Strafrecht sich darauf bezieht, daß jemand „die Tiere absichtlich quält oder grausam mißhandelt, sei es öffentlich, sei es in einer Anstoß erregenden Weise." Aber nicht nur um der Zuschauer willen, sondern unabhängig vom Zuschauen können die Mitmenschen an dem Verhalten gegen die Tiere auch um deswillen interessiert sein, weil es für die Gesinnung des Handelnden gegen andere Wesen überhaupt symptomatisch ist. Der Tierquäler wird auch für Wohl und Wehe seiner Mitmenschen nicht sehr empfänglich sein. Gerade den Tieren gegenüber kann sich aber die Gesinnung uneingeschränkt zeigen, weil weder Beurteilung noch Gegenwirkung, die ihr von Menschen widerfährt, zu fürchten ist.

Wenn wir bisher nur negative Normen gewonnen haben, die die Eingriffe in die Tierwelt verbieten, so kann es auch positive Normen geben, die positiv Handeln gebieten. Die Grundlage der positiven Normen ist allerdings immer eine positive Gebundenheit des Subjekts an die Gegenstände des Handelns. Und eine solche scheint es doch für den Menschen gegenüber den Tieren, geschweige der anderen Welt, nicht zu geben. Und sicher fehlt es an den Arten der Verbindung, die wir unter den Menschen finden werden. Aber Eine Art von Verbindlichkeit, für deren Verhältnis zu allen anderen auf das System der menschlichen Verbindungen hinzuweisen ist, kann es doch geben: Nöte und Leiden der Tiere vor den Augen und Händen eines Menschen, der zu helfen in der Lage ist. Solche Situationen sprechen den Menschen mit dem Gebot der Hilfeleistung an, vollends wenn die Tiere das Eigentum des Menschen sind. Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Und wenn der Mensch nach dem Wort Jesu seinen Ochsen oder Esel sogar am Sabbat aus dem Brunnen ziehen soll, so soll das Motiv nicht nur der Eigennutz sein, sondern auch jenes Erbarmen. Diese Norm der Barmherzigkeit ist offenbar positiver Art gegenüber den Normen gegen die Eingriffe. Wie es sich aber genauer mit der Verpflichtung zur Barmherzigkeit auf

Grund einer dem Menschen vor Augen gegebenen Notlage und seines Vermögens zur Hilfeleistung verhält, dafür ist auf die Erörterung der Pflicht zur Hilfeleistung im System der menschlichen Verhältnisse hinzuweisen. —

Nachdem das Verhalten gegen die Tiere abgeschlossen ist, haben wir es nunmehr mit dem Hauptinhalt der transindividuellen Wirklichkeit, mit den Menschen und dem Verhalten zu ihnen, zu tun.

Die Normen der menschlichen Verhältnisse.

Wenn schon die untermenschliche Welt vom Subjekt nicht nach seinen eigenen Antrieben behandelt werden durfte, wieviel weniger die Menschen, die das Subjekt um sich her findet. In ihnen tritt ihm Ichheit und Selbständigkeit entgegen. Wenn sich die untermenschliche Wirklichkeit ihm als Sache anbot, über die er nach Maßgabe seiner objektiven Zwecke verfügen konnte, so hört ein solches Recht gegen die Unwelt auf, sobald sich in der Umwelt Personen gegenüber dem Subjekt erheben. Persönliches Leben kann als das zur vollsten Selbstheit und Ichheit erwachte Leben nicht Mittel für die Zwecke eines anderen werden, sondern es hat in seiner Ichheit das Recht auf unbedingte Selbständigkeit gegen alle anderen Iche. Ein Ich steht dem anderen gegenüber. Dadurch ist das Verhältnis des Ichs zur Sache ausgeschlossen; der Bannkreis des Individuums, den die Sachen nicht einschränken, sondern nur erweitern konnten, findet hier wirklich eine Schranke: in den anderen Ichen. Hier wird also erst ein wirkliches Verhältnis zu einem anderen möglich. Damit erschließt sich uns ein neues Gebiet von Normen, das von der größten Bedeutung ist. Dabei brauchen wir aber nicht ausdrücklich neben die Pflichten Rechte zu stellen, wie im Verhältnis des Menschen zu den Tieren. Denn hier fallen beide als Korrelate sachlich zusammen, weil die beiden Seiten des Verhältnisses nicht verschiedenartig sind wie in dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren.

Damit kommen wir nun zu dem umfassendsten Stück der Normenlehre. Eben deshalb ist es aber auch am wenigsten leicht zu durchschauen und ins System zu bringen. Die meisten Systeme der Ethik befinden sich in offenkundiger Verlegenheit,

wenn es die systematische Gestaltung dieses Gebietes gilt. In die Normenlehre, die auch Pflichten- und Tugendlehre genannt wird, können die meisten Ethiker den Stoff gar nicht hineinbringen. Daher bilden sie neben der Normenlehre, die die Pflichten gegen sich selbst und gegen andere enthält, ein neues Kapitel von den Gütern oder den Formen des Gemeinschaftslebens, welches unmotiviert neben die Normen gestellt wird. Und in beiden Teilen, der Pflichtenlehre sowohl wie der Formen- oder Güterlehre, herrscht auch keine strenge Systematik. So reiht eine der bekanntesten Ethiken als Pflichten aneinander: Mitleid und Wohlwollen, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, und dann als Formen des Gemeinschaftslebens: Familie, Geselligkeit und Freundschaft, das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft sowie den Staat. Oder um eine andere Einteilung anzuführen: das Gemeinleben und Verhalten der Persönlichkeiten zueinander, und: die verschiedenen Hauptgemeinschaften innerhalb des sittlichen Gemeinlebens, und zwar: Familie, verschiedene minder feste und abgegrenzte Gemeinschaften des weltlichen Lebens, Staat, Kirche.

Diese anorganische Stellung von Gütern oder Formen des Gemeinlebens neben die Pflichten ist nun aber offenbar von einer methodischen und systematischen Behandlung der Normen des Gemeinschaftslebens zu vermeiden. Die Ethik kann an den Formen des Gemeinlebens nicht anders interessiert sein, als um des Verhaltens willen, das ihre Grundlage, ihr Bestand oder ihre Folge ist. Die natürliche, wirtschaftliche und staatliche Verbindung der Menschen untereinander kann in der Ethik nur vorkommen als Produkt oder als Herd bestimmter Normen oder als Antrieb des Verhaltens. So gehören die Güter des Gemeinlebens in die Normenlehre. Und es besteht eine organische Verbindung zwischen den verschiedenen Weisen menschlichen Verhaltens und den verschiedenen Arten menschlicher Verhältnisse. Jene können nicht ohne diese als ihren Rahmen sein, sondern führen notwendig zu ihnen. Und andererseits können diese nicht ohne jene sein; die Verhältnisse der Bewußtseinsmitteilung und der wirksamen Hilfeleistung, der Geselligkeit und Freundschaft, des von anderen anerkannten Eigentums und des Eigentumsverkehrs, der Besitzenden und der Arbeiter und Arbeitsunfähigen, der Eltern und der Kinder,

der Geschwister und Stammesglieder oder Volksgenossen, der Gatten, sie alle sind genetisch und organisch mit einem Verhalten des Menschen verwachsen. Und es handelt sich gerade um die Normen für die Gestaltung dieser Verhältnisse, so daß die Erörterung der Verhältnisse wesentlich mit der Normenlehre verbunden ist. Nur eine Form des Gemeinlebens hat nicht in der Normenlehre ihren Ort: der Staat. Dieser kann in seiner entscheidenden Bedeutung nur gegenüber dem Unrecht und letztlich der Sünde begriffen werden, so daß er in das zweite Stück, das der Normenlehre folgt, gehört.

Wenn wir nun einen Überblick über die Möglichkeiten der Verhältnis- und Normenbildung gewinnen wollen, so ist offenbar die erste Möglichkeit die eines unmittelbaren Verhältnisses von Person zu Person. Die unmittelbaren Verhältnisse der Personen hängen weder von der Außenwelt, d. i. dem Besitz, noch von der eigenen Existenz, vom Blute ab, sondern sie können sich unmittelbar von Mensch zu Mensch bilden. Ihre Grundlage ist nur die Bewußtseinsmitteilung und das Aufeinanderwirken oder der persönliche Verkehr. Von diesen unmittelbaren Verhältnissen sind dann die vermittelten zu unterscheiden; ein drittes gibt es nicht. Das Mittel aber kann auch nur entweder die Welt der Dinge oder die eigene Existenz, das Blut, sein; auch neben diesen Stücken, Außenwelt und eigene Existenz, gibt es kein drittes. Die dinglich vermittelten Verhältnisse können wir aber als die wirtschaftlichen bezeichnen und die durchs Blut vermittelten als die natürlichen. Die unmittelbaren Verhältnisse der Personen können demgegenüber offenbar als die im engeren Sinn persönlichen Verhältnisse bezeichnet werden. Dann haben wir in den persönlichen, wirtschaftlichen und natürlichen Verhältnissen den Inbegriff der möglichen Verhältnisbildungen vor uns.

Diese drei Verhältnisse können nun aber auch auf ganz andere Zweiteilungen als auf die der unmittelbaren und der vermittelten Verhältnisse zurückgeführt werden, wodurch sie bereits charakteristische neue Beleuchtungen empfangen.

Und zwar können zunächst die natürlichen Verhältnisse mit den persönlichen zusammengefaßt und den wirtschaftlichen gegen-

übergestellt werden. Wenn die letzteren dinglich vermittelt sind, so unterscheiden sich offenbar jene anderen beiden insofern von ihnen, als sie beide nicht in der Dingwelt, sondern lediglich in den Personen selbst begründet sind. Die natürlichen Verhältnisse sind offenbar auch gegenüber den sachlich vermittelten wirtschaftlichen Verhältnissen rein persönliche Verhältnisse, wenn auch in einem weiteren Sinn. Demnach hätten wir sachlich bedingte und persönlich bedingte Verhältnisse zu unterscheiden, und unter diesen wiederum unmittelbar persönliche Verhältnisse von vermittelten persönlichen Verhältnissen.

Zweitens aber können auch die wirtschaftlichen Verhältnisse mit den (im engeren Sinn) persönlichen Verhältnissen zusammengefaßt und den natürlichen Verhältnissen gegenübergestellt werden. Und zwar könnte es so scheinen, als ob diese von Natur gegeben seien, während jene erst durch die absichtliche Betätigung des Menschen begründet würden und bestünden, so daß wir von natürlichen und willkürlichen oder positiven Verhältnissen reden könnten. Aber diese Unterscheidung wäre doch nicht ganz zutreffend. Denn das Verhältnis der Gatten ist zwar grundsätzlich von Natur gegeben, aber in seiner Ausführung doch durch Willkür und positive Betätigung bedingt. Und andererseits ist das wirtschaftliche Verhältnis zwar von Willkür und positiver Betätigung abhängig, aber in seiner Anlage doch naturnotwendig. Daher ist die Einteilung in natürliche und positive Verhältnisse nicht ganz durchführbar. Um so mehr aber ist das eine andere Einteilung. Die natürlichen Verhältnisse sind an bestimmte, einzelne Personen gebunden; die Verhältnisse des Bluts können nur besondere Verhältnisse sein. Die wirtschaftlichen und die persönlichen Verhältnisse aber sind nicht an einzelne, besondere Menschen gebunden, sondern sie können gegenüber allen Menschen zustande kommen. Sie bilden die allgemeinen Verhältnisse der Menschen.

So ergeben sich uns die Zweiteilungen der besonderen und der allgemeinen, der persönlichen und der sachlichen, der unmittelbaren und der vermittelten Verhältnisse der Menschen. Für welche von ihnen sollen wir uns entscheiden? Alle haben ihren guten Sinn und ihr gutes Recht. Dann aber sind offenbar die drei Arten von Verhältnissen, um die es sich handelt, einander zu

koordinieren. Die Zweiteilungen sind also in die Dreiteilung aufzuheben, die sich aus den eindeutigen Kategorieen der verschiedenen Zweiteilungen ergibt: die natürlichen Verhältnisse der Menschen, die als die besonderen, die persönlichen Verhältnisse, die als die unmittelbaren, und die wirtschaftlichen Verhältnisse, die als die sachlich vermittelten zu stehen kamen. Es bleibt nun nur noch die Frage, mit welchem von den drei Verhältnissen zu beginnen ist. Und diese Frage kann doppelt beantwortet werden, indem beide Beantwortungen nicht nur dem logischen Interesse genauer Systematik dienen, sondern sachlicher Einsicht.

Wenn wir nach der Entstehung der Verhältnisse und der in ihnen geltenden Normen fragen, so steht offenbar an erster Stelle das natürliche Verhältnis. Der Mensch ist zuerst Kind seiner Eltern. Die Familie und der Stamm sind der Herd für die anderen Verhältnisse und Normen geworden. Die persönlichen und wirtschaftlichen Normen haben ursprünglich nur Geltung für die Familien- und Stammesglieder. Wenn wir in den persönlichen Verhältnissen das Verbot der Sklaverei und des Mordes, das Gebot der Wahrhaftigkeit und Hilfeleistung, in den wirtschaftlichen das Recht des Eigentums und seiner Anerkennung kennen lernen werden, so gelten alle diese Normen ursprünglich nur im Rahmen der Familie und des Stammes. Es bedurfte der natürlichen Verbindung, die das Interesse der anderen zum Interesse des Einzelnen und somit zur Sache der Selbstliebe machte, dazu, daß jene Normen erkannt wurden. Eine uninteressierte Erkenntnis der transsubjektiven Normen war nicht möglich; es bedurfte der Selbstliebe und ihrer Interessen. So gilt nur unter Stammesgliedern Sklaverei und Mord, Diebstahl und Raub, Lüge und Unbarmherzigkeit und anderes Unrecht als das, was es ist. Außerhalb des Stammes, im Verhältnis zu anderen Stämmen, ist es erlaubt. Denn die anderen sind dem Menschen fremd, ja sie sind seine Konkurrenten in der Dingwelt und vollends seine Feinde.

So kann man mit Recht, wie der naturalistische Evolutionismus tut, zwischen einer Kriegsmoral und einer Friedensmoral unterscheiden. Nur daß sich aus dieser Doppelheit der Normenbildung nicht die relativistische Theorie befestigen kann, die keine festen Normen zugibt. Vielmehr ist zu urteilen, daß die Stammesver-

bundenheit nur das heuristische Prinzip war für die Normen, die unabhängig von ihr, auf Grund der Tatsachen und Verhältnisse der Wirklichkeit gelten und deren Verkennung durch die „Kriegsmoral" einfaches Unrecht, das Gegenteil aller Moral und nur ein Zeichen für die Unfähigkeit des natürlichen Egoisten zur uninteressierten, transsubjektiven Normenbildung ist. So sind also genetisch betrachtet die allgemeinen Normen und Verhältnisse durch die besonderen bedingt. Die besonderen Verhältnisse waren das heuristische Prinzip für die allgemeinen. Und es ist eine höhere Stufe sittlicher Erkenntnis, wenn die allgemeinen Normen an sich gelten. Danach könnte man fast die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins einteilen.

Hier, in der Normenlehre, kann nun aber nicht das geschichtliche, genetische Verhältnis der Normen und Verhältnisse maßgebend sein, sondern nur das sachliche Verhältnis. Die wirkliche, geschichtliche Entwicklung gehört vielmehr in das zweite Stück, die Willenslehre, die von der Sünde als dem bestimmenden Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit, auch des sittlichen Bewußtseins und Erkennens, handelt. Das sachliche Verhältnis der drei Gruppen ist nun aber zunächst schon, für den bloßen Vergleich, dies, daß die persönlichen Normen und Verhältnisse die einfachsten und unmittelbarsten sind, denen dann die wirtschaftlichen und die natürlichen folgen. Aber es besteht nicht nur ein Vergleichsverhältnis zwischen ihnen, sondern auch ein wirksames, organisches Verhältnis: die allgemeinen Normen, insbesondere die persönlichen, gelten offenbar auch innerhalb der besonderen Verhältnisse des Menschen; das Gebot der Achtung oder der Wahrhaftigkeit z. B. gilt offenbar auch innerhalb der natürlichen Verbindungen; das umgekehrte Verhältnis aber, die Geltung der besonderen Normen innerhalb der allgemeinen Verhältnisse, ist ausgeschlossen. Wiederum aber gelten innerhalb der allgemeinen Normen selbst die persönlichen wiederum auch für die wirtschaftlichen Verhältnisse; das Achtungs- und Aufrichtigkeitsgebot ist auch für Eigentumsbildung und Eigentumsverkehr maßgebend, nicht aber umgekehrt. Auf Grund davon ist also die richtige Reihenfolge: die persönlichen, wirtschaftlichen und natürlichen Verhältnisse.

A. Die persönlichen Normen und Verhältnisse (Personalethik).

Es handelt sich also zunächst um das Verhältnis von Person zu Person, wie es sich, ohne Rücksicht auf den eigenen Lebensursprung und die Lebensfortpflanzung und ohne Rücksicht auf Eigentumserwerb und -verkehr in der Außenwelt, lediglich auf Grund des persönlichen Seins der beiden Seiten bilden kann. Das System dieses Verhältnisses können wir offenbar nur dadurch gewinnen, daß wir die verschiedenen Seiten des persönlichen Seins darauf ins Auge fassen, ob die Menschen durch sie ins Verhältnis zueinander treten können. Und zwar sind die verschiedenen Seiten der Persönlichkeit, durch die sie in Gemeinschaft treten kann mit anderen, offenbar das Bewußtsein mit seinem Inhalt und das wirksame Handeln.

Diese Verhältnisse der Personen können nun aber in doppelter Weise zu Normen führen. Einerseits nämlich ist zu beachten, daß sie ohne Normen, von selbst zustande kommen können. Der Einzelne kann sich kaum bewegen, ohne daß er zu Mitmenschen ins Verhältnis tritt; allein eine Frage, um deren Beantwortung ihn ein Fremder auf der Straße bittet, bedeutet eine, wenn auch noch so flüchtige, Verhältnisbildung zwischen zwei Personen. Diese Verhältnisse stehen nun durchaus unter Normen hinsichtlich ihrer Gestaltung, wie z. B. die Beantwortung und gar die wahrheitsmäßige Beantwortung jener Frage Pflicht sein kann; aber hinsichtlich ihrer Bildung stehen sie zu einem großen Teil nicht unter irgendwelchen Normen. Es gibt Pflichten innerhalb des Freundschafts- und Geselligkeitsverhältnisses, aber die Verpflichtung zu ihnen wird man nicht deutlich machen können; oder es gibt Pflichten für die Bewußtseinsmitteilung, aber die Verpflichtung zu ihr wird in vielen Fällen nicht erkennbar sein.

Demgegenüber erhebt sich die Frage, ob es nicht Fälle gibt, in denen einer dem anderen z u irgendeinem Verhalten verpflichtet ist. Danach wird es sich erst um die Verpflichtungen innerhalb der von selbst entstehenden Verhältnisse handeln.

I. Die Verpflichtung zu persönlichen Verhältnissen.

Es fragt sich also zunächst, ob ein Mensch den anderen zu einem bestimmten Verhalten verpflichten könne. Dabei soll noch keinerlei Verbindung zwischen beiden bestehen, vielmehr sind sie gänzlich unverbunden nebeneinander zu denken. Der eine steht ohne jede Berührung neben dem anderen. Daher ist es begreiflich, wenn hier alle Pflichten geleugnet werden. Trotzdem aber ergeben sich aus diesem Zustand Normen. Und zwar kann schon das bloße Dasein der Mitmenschen offenbar nicht ohne Bedeutung sein für das Subjekt und sein Verhalten. Allein das Dasein der Mitmenschen selbst hat für das subjektiv bestimmte Verhalten Bedeutung. Wenn dieses geneigt ist, überall seine selbstischen Zwecke zu suchen, so tritt ihm im Unterschied von der Dingwelt die Existenz von selbständigen und selbstwertigen Ichheiten außer ihm hindernd in den Weg. So wird ihm die bloße Existenz der Mitmenschen zur Norm, wenn auch nur zur negativen Norm. Daneben besteht dann aber die Möglichkeit, daß die Situation des anderen ihm auch im positiven Sinn zur Norm werde.

a) Die negative Verpflichtung.

Das bloße Dasein anderer Ichheiten außer mir kann meinem subjektiv bestimmten Verhalten zum Gesetz werden. Allerdings kann es kein positives Handeln von mir fordern. Wenn die anderen um mich her nicht gerade in Nöten der Existenz sind, sondern sich wohl befinden, so können sie mich nicht zu positivem Herausgehen aus meiner Lebenssphäre verpflichten; um so wirksamer aber zur Einschränkung meines subjektiven Verhaltens. Wenn dieses geneigt ist, alles, was es findet, zu seinen Mitteln zu machen, es so in den Bannkreis des eigenen Lebens zu ziehen und um seine Selbständigkeit zu bringen, so treten dem die anderen in ihrer Selbständigkeit und Ichheit entgegen und werden ihm zur Norm und zum Gesetz. Und zwar spricht sich dieses Gesetz in Verboten aus. Die negativen Imperative des Dekalogs haben hier ihren Ort: „Du sollst nicht!“ Es handelt sich also um die Norm, die in dem bloßen Dasein anderer Personen gegenüber den Eingriffen des Subjekts liegt.

Die selbständige, persönliche Existenz anderer fordert vom Subjekt Zurückhaltung seiner subjektiv begründeten Eingriffe in die Lebenssphäre der Mitmenschen. Wenn es dem Subjekt etwa gefällt, sich den Besitz oder das Weib des anderen oder gar ihn selbst, seine Kräfte und sein Leben, anzueignen, so tritt diesem subjektivistischen und egozentrischen Verlangen die Tatsache einer selbständigen, persönlichen Existenz mit einer eigenen, selbständigen Lebenssphäre entgegen. Diese objektive Tatsache verurteilt jenes subjektivistische Verhalten als Unrecht. Dasselbe kommt als die Negation eines objektiven Rechtes und einer objektiven Wirklichkeit zu stehen. Dieses Recht und diese Wirklichkeit würde das Subjekt in dem Augenblick anerkennen, wenn es selbst von einem anderen subjektivistisch und egoistisch behandelt würde. Daß es von Natur für den anderen und seine Rechte blind ist, ist ebensowenig ein Wunder wie ein Gegenbeweis gegen die Rechte des anderen.

Dieses Gesetz der selbständigen Existenz des einen gegenüber dem anderen gilt nun zunächst für das äußere Verhalten. Aber es ist offenbar kein Grund, weshalb es sich auf dieses beschränken sollte. Wohl mag der andere die inneren Intentionen zu jenen Eingriffen in seine Existenz nicht fühlen, wenn ihre wirksame Ausführung gehemmt wird. Aber ein Unrecht bleiben deshalb auch sie. Ob ich wirklich in das Leben des anderen in subjektiv bestimmtem Verhalten eingreife, oder ob ich nur die Strebungen habe, die die Wurzel solches Eingreifens sind, beides ist gleicher Weise ein Unrecht gegen die objektive Wirklichkeit seiner selbständigen Persönlichkeit. Ja offenbar ist die innere Wurzel von größerer Bedeutung als die äußere Handlung. Sie ist das eigentliche Unrecht. Das Gesetz geht wesentlich auf die innere Wurzel, die Begehrungen, die den anderen nicht als selbständige Ichheit achten und sich so verhalten, als ob das Subjekt allein in der Welt wäre.

So fordert die Tatsache der anderen Personen vom Subjekt in Handlung und Gesinnung Zurückhaltung seiner selbstsüchtigen Antriebe und Zwecke. Diese Zurückhaltung ist aber nur die Kehrseite einer positiven Gesinnung: der Achtung vor dem anderen. Jene subjektiven Intentionen können nicht wirklich

zurückgehalten werden, wenn der andere nicht eine positive Stellung im Bewußtsein einnimmt. Und zwar handelt es sich nur darum, daß sich die Wirklichkeit, d. i. die Selbständigkeit des anderen und seiner Lebenssphäre, im Bewußtsein spiegle. Das Bewußtsein um diese ist die Achtung. Durch diese Stellungnahme des Subjekts zu den anderen gewinnt der andere eine neue Eigenschaft, die Ehre. Die Ehre kann in verschiedenem Sinn verstanden werden. Schon in der individuellen Ethik ist der Ehrbegriff denkbar. In ihr ist die Ehre die Durchführung des Ideals der Persönlichkeit gegenüber den herabziehenden Motiven. Hier ist die Ehre die Achtung des Menschen in den Augen des anderen. Und zwar kann auch die besondere Stellung eines Menschen im persönlichen, wirtschaftlichen, natürlichen und staatlichen Verbande der Gegenstand der Achtung sein. Und vielfach wird in der Tat unsere Achtung von der besonderen Stellung jedes Menschen bestimmt. Demgegenüber handelt es sich hier um die Ehre, die jedem Menschen als selbständiger Persönlichkeit gebührt und die darin besteht, daß sich jeder vor der Verletzung seiner Lebenssphäre hütet. Diese Achtung und Ehrerbietung versteht sich so sehr von selbst, daß sie unwillkürlich die Umgangsformen des Menschen beeinflußt hat. Das zeigt die Sitte und zwar im besonderen das gesittete Benehmen gegen andere, dessen Grundform der Gruß ist.

Dieses Gebot der Achtung und Ehrerbietung hat aber auch rückwirkende Kraft für das eigene Leben. Es führt zur Selbstbescheidung, zur Einschränkung der eigenen Lebenssphäre in die Grenzen, in denen es neben den anderen bestehen kann. Das Ich gewinnt dadurch die Stellung, die ihm von der objektiven Wirklichkeit gegeben ist, die Nebenordnung neben andere, während es sich in seinem blinden Subjektivismus über die anderen stellte und sie gar nicht achtete.

Dieses Gebot der Achtung und Ehrerbietung gilt nun für die ganze Lebenssphäre der Person. Zu dieser Lebenssphäre gehören zunächst Stücke, die nicht unmittelbar die persönliche Existenz bilden, die sich aber an sie anschließen, wie wir in der wirtschaftlichen und natürlichen Lebenssphäre sehen werden. Es wird allerdings bestritten, daß die Person ein Recht auf besondere

wirtschaftliche Existenz und auf eine ausschließliche Ehe und Familie habe. Und die ausführliche Antwort auf diese Frage kann nur in der Erörterung der wirtschaftlichen und natürlichen Verhältnisse liegen. Aber schon der Gedanke der selbständigen, persönlichen Existenz scheint den selbständigen Besitz und die Eigenehe und -familie zu fordern, so daß die Forderung der Achtung vor der Persönlichkeit unmittelbar zur Forderung der Achtung vor Eigentum und Ehe werden kann. Jedenfalls aber ist diese Folgerung des Achtungsgebotes zu ziehen, wenn das Eigentum und die Ehe und Familie auf Grund berechtigter geschichtlicher Entwicklung einmal anerkannt ist. Dann ist der Eingriff in die Eigentums- und Eherechte der Person ein Eingriff in ihre selbständige Existenz und ein Unrecht gegen diese. Das Achtungsgebot erstreckt sich naturgemäß auf die ganze Lebenssphäre der Persönlichkeit. Die Gebote „Du sollst nicht stehlen" und „Du sollst nicht ehebrechen" sind die Konsequenzen des Achtungsgebotes. Es bedarf keines religiösen Hintergrundes zur Begründung dieser Gebote, noch der Moralpsychologie. Vielmehr sind diese Gebote einfach in der objektiven Wirklichkeit, die sich aus guten Gründen, wie wir in der wirtschaftlichen und natürlichen Sphäre sehen werden, gestaltet hat, angelegt. Wenn Eigentum und Ehe berechtigt und geschichtliche Tatsachen sind, so ist es ein Verbrechen an der Selbständigkeit der Person, zu deren Lebenssphäre sie gehören, wenn andere in Eigentum und Ehe eindringen. Die ganze Begründung des Achtungsgebotes trifft auf die Achtung vor dem Eigentum und der Ehe des anderen zu.

Eigentum und Ehe bilden nun aber nur die äußeren Stücke der Lebenssphäre der Person in Anbetracht der Stücke, die die persönliche Existenz selbst betreffen. Und hier steht in erster Linie die Selbständigkeit oder Freiheit der Person selbst. Es gibt in der Menschheit eine Form, die persönliche Freiheit zu unterdrücken und den Menschen gänzlich in Beschlag zu nehmen, als Eigentum gleich den Sachen, die ein Mensch in Besitz nimmt. Das ist die Hörigkeit in ihren mannigfachen Formen. Die erste und natürlichste Art der Hörigkeit war die der Kinder gegenüber den Eltern. Daran schließt sich die Hörigkeit der Frauen gegenüber den Männern. Beide bilden die erste

Art der Hörigkeit, die natürliche Hörigkeit, die in die Sphäre der natürlichen Verhältnisse gehört. Daneben steht eine wirtschaftlich begründete Hörigkeit. Und zwar kann die wirtschaftliche Begründung eine doppelte sein.

Ein Stamm bedurfte zur wirtschaftlichen Versorgung anderer Menschen als Arbeiter. So suchte er einen anderen Stamm durch Gewalt zu seinem Eigentum zu machen. Die Gefangenen und Unterjochten wurden seine Hörige. Diese durch die Gewalt des Stärkeren und Siegers erzwungene Dienstbarkeit der einen gegenüber den anderen ist naturgemäß die härteste Form der Hörigkeit, die Sklaverei. Sklaverei ist die durch die bloße Gewalt begründete Hörigkeit. Wie sie aber begründet ist, so wird sie auch geführt werden. War Gewalt ihr Ursprung, so wird sie auch im allgemeinen ihre Signatur sein. Die gewaltsame Unterjochung konnte nun aber nicht nur in der wirtschaftlichen Notwendigkeit begründet sein, sondern in den Feindseligkeiten der Stämme überhaupt, so daß sich erst nachher die wirtschaftliche Verwendbarkeit der Kriegsgefangenen ergab.

Neben der gewaltsam begründeten Hörigkeit gibt es aber noch eine andere Art der wirtschaftlichen Hörigkeit. Die eigene wirtschaftliche Situation kann so beschaffen sein, daß dem Menschen nichts anderes übrig bleibt, als sich von den Besitzenden abhängig zu machen. Der Besitzlose kann sich in Zuständen, in denen die Güter der Natur bereits verteilt sind und nichts mehr für ihn übrig bleibt, nur dadurch seinen Unterhalt sichern, daß er seine Arbeitskraft in den Dienst der Besitzenden stellt. Wenn dies so geschieht, daß er für eine normale menschliche Arbeitszeit ausreichenden Tagesunterhalt empfängt, so ist seine Freiheit nicht gefährdet, wie wir in der wirtschaftlichen Sphäre noch genauer sehen werden. Es kann aber auch wirkliche Hörigkeit in dieser wirtschaftlichen Sphäre geben, wie die Schuldknechtschaft und Leibeigenschaft des Mittelalters zeigt. Der Leibeigene war nicht sein eigener Herr. Das zeigt sich hinsichtlich der Anbietung seiner Arbeitskraft sowohl wie hinsichtlich ihrer Ausnutzung, wie auch hinsichtlich ihres Erwerbes. Die Anbietung war nicht frei, die Ausnutzung war unbeschränkt, und der Erwerb des Lebensunterhalts konnte ein Existenzminimum sein. Wenn

dazu das Recht des Herrn auf das leibliche Leben kam, so war der Unterschied von der Sklaverei kaum erkenntlich, wenigstens nicht in der Gestaltung der Dienstbarkeit, sondern nur in ihrer Begründung.

Wenn es sich nun um die normative, sittliche Beurteilung der Hörigkeit in ihren verschiedenen Formen handelt, so ist zunächst schon beachtenswert, daß die Begründung in jedem Fall in anderen Sphären liegt als in der des persönlichen Seins selbst, in der wir hier stehen: in der natürlichen und in der wirtschaftlichen Sphäre, wo nicht, wie in der einen Art der Sklaverei, in der gewaltsamen Unterjochung selbst. Es ist entweder die natürliche Seite der Persönlichkeit, ihr Lebensursprung oder ihre geschlechtliche Bestimmtheit, oder die wirtschaftliche Sphäre derselben, in der die Gründe der Hörigkeit liegen. So ist die Hörigkeit in jedem Fall eine Preisgabe der persönlichen Selbständigkeit an ihre natürlichen oder wirtschaftlichen Lebensbedingungen. In ihrer schlimmsten Form aber ist sie vollends eine rein gewaltsame Knechtung der Person. Daß die wirtschaftlichen Verhältnisse nicht notwendig zur Knechtung der Person, zu Sklaverei oder Leibeigenschaft drängen, zeigt die heutige Form der wirtschaftlichen Abhängigkeit: die freie Arbeiterschaft. Sowohl wenn die Besitzenden anderer zur Arbeit bedürfen, als auch wenn die Besitzlosen zum Broterwerb für andere arbeiten müssen, ist die Form der freien Arbeit möglich und ausreichend. Die natürliche Hörigkeit aber ist als Hörigkeit der Frau wohl auch, wie wir sehen werden, in dem Raub der Frau begründet, so daß allein die Hörigkeit der Kinder wirklich durch die Natur begründet ist. Diese aber hat ihre wesentlichen Schranken. Nicht allein, daß das Kind zur selbständigen Person heranwächst, sondern auch sein anfängliches Leben ist nicht Werk und Eigentum der Eltern, sondern eine Fortsetzung des Lebens, das auch die Eltern, wie wir in der individuellen Ethik sehen, als eine Gabe haben, die ihnen gegeben ist und Achtung erfordert. In jedem Fall aber ist ein Eigentumsrecht an Personen ein Frevel an der persönlichen Existenz, ein Unrecht gegen das Achtungsgebot. Dieses Urteil kann kein Einblick in die geschichtliche Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens zunichte machen.

Die vollendetste Form der Vergewaltigung der Persönlichkeit durch andere ist aber das Verbrechen gegen das Leben der anderen, der Mord. Das Leben ist der unmittelbarste Besitz jedes Menschen. Worin das Unrecht des Mordes besteht, ist nach dem Bisherigen offenbar: in dem Eingriff in die dem anderen gehörende Sphäre und gar in den unmittelbarsten Besitz des anderen. Es ist einfach die persönliche Existenz, die die Norm aufstellt: „Du sollst nicht töten". Dabei ist hier nicht nur die Selbständigkeit des anderen in Anschlag zu bringen, denn diese spricht auch gegen Hörigkeit, Diebstahl, Raub und Ehebruch. Vielmehr kommt hier hinzu, daß es sich um das grundlegende Gut der Person handelt, um das Leben. Die Verwerflichkeit des Mordes liegt nicht nur darin, daß er ein Verbrechen am anderen und seiner Selbständigkeit ist, sondern auch darin, daß er Verbrechen am Leben überhaupt ist. Wir sahen schon bei der außermenschlichen Welt, daß das lebendige Sein eine höhere Stufe einnahm als das dingliche und somit eine wirksamere Schranke für das Subjekt ist als dieses.

Endlich aber kann neben den Rechten der Person gegen die anderen auch ihre Anerkennung durch die anderen selbst zum Gegenstand des Unrechts werden, d. i. ihre Ehre. Das geschieht durch die Verleumdung. Auch sie ist ein Unrecht gegen die Nächsten, so daß die Begründung des Gebotes: „Du sollst kein falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten", offenbar ist.

Alle diese Gebote, die aus der persönlichen Existenz des anderen und aus der Achtung vor ihr hervorgehen, gelten aber naturgemäß nicht nur für das äußere Verhalten, sondern auch für die inneren Anfänge desselben, für die Begehrungen, die sich auf den anderen und seine Lebenssphäre richten. Offenbar ist schon die Begehrung des Eigentums des anderen von dem anderen aus zu verurteilen und ebenso schon der Affekt gegen den anderen, der, freigelassen, zur Tötung führen würde. So ist es zu verstehen, wenn der Dekalog nach seiner lapidaren Durchgehung der Hauptsphären der persönlichen Existenz mit dem Gebot schließt: Laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses! Laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes, noch seines Knechts, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels, noch alles was dein Nächster hat! Dieses Gebot, das die Norm der anderen auf die

Gesinnung bezieht, hat dann ein Größerer klassisch ausgelegt: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig! Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.

Somit hat die Norm der Achtung umfassende Bedeutung für die ganze Normenlehre. Sie ist die negative Grundnorm aller Verhältnisse der Menschen, so daß wir sie noch mehrfach anzuwenden haben werden. Sie könnte als die negative Grundnorm allen weiteren positiven Normen gegenübergestellt werden.

b) Die positive Verpflichtung.

Das Gebot der Achtung ging aus der Schranke hervor, die die anderen in ihrer selbständigen Existenz für das subjektiv bestimmte Verhalten bedeuten. Es fragt sich, ob die anderen das Subjekt nicht auch zu positivem Verhalten und Eingreifen in ihre Lebenssphäre verpflichten können. Die Achtung war zwar auch eine positive Gesinnung; aber die praktische oder wirksame Ausführung dieser Gesinnung war doch nichts anderes als die Zurückhaltung gegenüber den anderen. Und es fragt sich also, ob nicht positives Verhalten zu ihnen, d. i. ein Hineinwirken in ihre Sphäre und die entsprechende innere Haltung und Bereitschaft von den Mitmenschen gefordert werden könne. Dabei soll von aller Verbundenheit, die zwischen den Menschen bereits bestehen könnte, abgesehen werden; ebenso aber von allen Antrieben, die das Subjekt aus sich zum Handeln für die anderen bewegen könnten, wie etwa Wohlwollen, Wohlgefallen und Mitempfindung und vollends die religiöse Bestimmtheit, die das Subjekt einem unbedingten Bestimmungsgrund verpflichtet und es zum selbstlosen Werkzeug des Gottesdienstes an den Nächsten macht. Unter Absehen von allen Verbindungen des Subjekts mit den anderen und von allen altruistischen Antrieben desselben fragt es sich, ob der andere mit seiner Lebenssphäre das Subjekt zu einem positiven Verhalten verpflichten könne, wie wir sahen, daß er dem Subjekt die negative Norm der Achtung wohl auferlegen kann.

Die Mitmenschen mit ihrer Situation können dem Subjekt nun offenbar nicht zur Norm für sein Verhalten werden, wenn es ihnen an nichts fehlt. Auch wenn es ihnen an dem Übrigen und

Luxus des Daseins fehlt, kann das Subjekt an ihnen vorübergehen. Wenn es ihnen nur nicht an den Mitteln zur Selbsterhaltung fehlt! Oder wenn sie nur nicht in anderen Nöten der Existenz sind, in Gefahr des Leibes oder Lebens oder ihres Inneren. Es wird sich also um die Fälle handeln, in denen ein Mensch in Not gerät. Und zwar ist hier auch wieder die von der rechtsdurchsetzenden Gewalt über ihn gebrachte Not, die Strafe, auszuscheiden. Es handelt sich aber um alle anderen Fälle der Not, um die Hilfsbedürftigkeit. Wir haben es also hier mit einer besonderen Kategorie zu tun, mit den Hilfsbedürftigen, den Notleidenden, Elenden und Unglücklichen, welcher Art immer ihre Hilfsbedürftigkeit sei. Und es fragt sich, ob sie nicht dem Subjekt die Pflicht der Hilfeleistung auferlegen. Es fragt sich, ob nicht die Hilfsbedürftigkeit der Mitmenschen dem Subjekt zur Norm werden könne.

Jedenfalls nun kann die Hilfeleistung nicht unter allen Umständen Pflicht sein. Vielmehr müssen besondere Umstände zu der Notlage hinzukommen. Wenn wir vorhin die Bedingungen auf seiten der Notlage kennen lernten, so bestehen offenbar auch auf seiten des Helfenden Bedingungen. Wenn er selbst nichts hat und vermag, kann offenbar von keiner Pflicht die Rede sein. Über Vermögen gilt keine Verpflichtung (Ultra posse nemo obligatur). Wenn er für sich und die Seinen, die er zunächst zu versorgen hat, nur das Existenzminimum hat, gilt offenbar dieselbe Regel. Anders aber ist es, wenn er ein Übriges hat und er dann den anderen darben sieht. Dann wird die Not des anderen seinem Verhalten zur Norm, zum Gericht, wenn der Hilfskräftige am Notleidenden vorübergeht, zur Anerkennung, wenn er sein Vermögen zur Hilfe wirksam werden läßt. Allerdings ist es nach der individuellen Auslegung sehr verschieden, nicht nur was als Existenzminimum beim Notleidenden angesehen wird, sondern besonders auch was als des Lebens Zugabe und Überfluß beim Hilfskräftigen angesehen wird. Darin können die verschiedensten Grade der Selbstliebe und der Barmherzigkeit bestehen.

Es bestehen nun aber nicht nur auf seiten des Notleidenden und des Helfenden Bedingungen für den Eintritt der Verpflichtung, sondern auch im Blick auf das Verhältnis des einen zum anderen. Es kann sich hier allerdings nicht darum handeln,

daß die beiden schon vor und abgesehen von Not und Hilfe miteinander verbunden wären, etwa natürlich oder wirtschaftlich. Vielmehr handelt es sich hier um das Verhältnis von Person zu Person ohne bereits vorhandene Verbindung. In dieser Beziehung ist eine Ausführung Jesu von einzigartiger Bedeutung. Danach gefragt, wer denn für einen Menschen der Nächste sei, verweist er nicht auf die Zusammenhänge des Blutes, — obschon dieselben bis zum Volk ausgedehnt werden könnten, wie denn vor ihm der Nächste als der Volksgenosse bezeichnet wurde, — sondern er verweist auf die Notleidenden: er stellt den unter die Raubmörder Gefallenen vor die Augen. Die Not ist es selbst, die ein Nächstenverhältnis begründet. Oder anders ausgedrückt: die Hilfeleistung selbst konstituiert ein Verhältnis; wie denn das Ende jenes Exempels lautet: wer war der Nächste dem Überfallenen? der die Barmherzigkeit an ihm tat.[1]) Es gilt aber nicht nur, daß die Not ohne weitere Verbundenheit zum Grund der Hilfeleistung wird, sondern auch trotz Trennung und Feindschaft zwischen den beiden Seiten. Die Notlage wird sogar gegenüber dem Feind zur Norm. „So deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn“ [2]). Wenn dagegen nun auch der Grundsatz der Vergeltung angeführt werden kann, mit dem wir es später zu tun haben werden, so kann die Aufstellung dieser Norm doch wenigstens die normative Kraft der Notlage ins Licht stellen und sie für die, die nicht Feinde sind, als selbstverständlich hinstellen.

Somit haben wir darauf zu verzichten, ein wirksames Verhältnis zwischen dem Notleidenden und dem, der ihn sieht, nachzuweisen. Aber neben wirksamer Verbindung kann es ein anderes Verhältnis zwischen Menschen geben. Wenn der eine mit dem anderen nicht wirksam verbunden ist, so kann er doch durchs gegenständliche Bewußtsein dem anderen gegeben sein: er kann Gegenstand der Wahrnehmung oder durch irgendeine Vermittlung Inhalt des Bewußtseins sein; die Notleidenden können zu der dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit gehören; unter seinen Augen und vor seinen Händen kann es Notlagen geben. Und zwar kann es so sein, daß allein der eine um die Not weiß, während sie anderen

---

[1]) Luk. 10, 30 ff. [2]) Sprüche 25, 21; Röm. 12, 20.

verborgen ist, oder daß allein einer das Vermögen zur Hilfe hat. Und in diesen Fällen hat ihm offenbar die Notlage vor ihm viel zu sagen; sie geht ihn im besonderen und allein an. Wenn aber mehrere ein Wissen um die Nöte und Macht zur Abhilfe haben, so wird dadurch doch der einzelne nicht entlastet. So ist die Gegebenheit der Nöte innerhalb der Wirklichkeit oder Welt des Subjektes die Verbindung, die die Nöte zu Normen für das Verhalten macht. Damit ist der zweite Kanon der Normenbildung, der neben der Transsubjektivität des verpflichtenden Tatbestandes seine Verbindlichkeit für das Subjekt forderte, auf eine eigentümliche Weise befriedigt. Die Verbindlichkeit besteht hier nicht in wirksamer Verbundenheit des Subjekts mit dem Objekt, sondern in der gegenständlichen Gegebenheit des Objekts für das Subjekt. Daß das Kind vor meinen Augen ins Wasser fällt, ist neben meinem Vermögen zur Hilfe, hier der Schwimmkunst, der Grund für die Verbindlichkeit der Wirklichkeit für mein Verhalten.

Damit haben wir die Bedingungen oder die Verumständung (um einen Ausdruck der mittelaltrigen Ethik zu verwenden) der positiven Verpflichtung vor uns; es ist die Notlage und Hilfsbedürftigkeit des anderen, das eigene Vermögen zur Hilfe und die Gegebenheit der ersteren in der gegenständlichen Lebenssphäre des Subjekts. Wenn diese Bedingungen zusammentreffen, so entsteht eine Norm für das Verhalten. Es ist auch hier wieder die dem Subjekt transsubjektiv gegebene, objektive Wirklichkeit, die die Grundlage der Norm ist, und weder ein Endzweck noch ein Gebilde der Moralpsychologie. Das schließt freilich nicht aus, daß der Norm der Wirklichkeit aus der Moralpsychologie Hilfsquellen zufließen, und zwar aus dem Emotionalismus: die altruistischen Triebe und Empfindungen, von dem auf die besonderen Kreise beschränkten natürlichen Altruismus abgesehen, der sog. apriorische und insbesondere der sympathetische Altruismus, d. i. Mitempfindung, Wohlgefallen und Wohlwollen. Das Verhalten aber, welches teils von der dem Menschen gegebenen Wirklichkeit gefordert wird, teils aus inneren Empfindungen hervorgeht, ist die Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit steht als die positive Verpflichtung neben der Achtung als der negativen Verpflichtung gegen die Mitmenschen.

Trotz jener ganzen Verumständung der Barmherzigkeitspflicht kann ihre Pflichtmäßigkeit und Gebotenheit durch die objektive Wirklichkeit in Abrede gestellt werden. Wenn die Skepsis gegen alle Normenbildung aus der empirischen Wirklichkeit, selbst unter den Vertretern der Religion, die an den empirischen Normen als an der Grundlage für die Notwendigkeit der Religion interessiert sein sollten, so sehr verbreitet ist, so kann sie sich gerade auch der Barmherzigkeitspflicht bemächtigen. Theologen mögen sich mit den Libertinisten zusammentun und die Pflichtmäßigkeit der Barmherzigkeit leugnen, um sie nur als überpflichtmäßige, rein spontane Tugend gelten zu lassen. Trotzdem wenden sie dann freilich selbst diese Norm an, indem sie diejenigen, die helfen können und doch an dem Notleidenden vorübergehen, verurteilen. Es kann offenbar keine deutlichere Aufforderung zum Handeln geben, als die offenbare Not oder Lebensgefahr, die einem Hilfskräftigen vor die Augen und Hände gestellt wird.

Diese Begründung der Barmherzigkeit hat ein Größerer, der anders redete, als die Schriftgelehrten, deutlich ausgesprochen. Wenn der unter die Mörder Gefallene den anderen, die helfen können, vor den Füßen oder wenn der arme Lazarus dem reichen Mann vor der Türe liegt, so sind es die objektiven Situationen, die den Helfenden loben, dem Vorübergehenden aber zum Gericht werden. Oder ist es nicht eine rein empirische Normenbildung, wenn es am göttlichen Gerichtstag heißt: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeist; ich bin durstig gewesen und ihr habt mich nicht getränkt; ich bin ein Gast gewesen und ihr habt mich nicht beherbergt; ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht bekleidet; ich bin krank und gefangen gewesen und ihr habt mich nicht besucht!“ [1]) Oder in dem Gegenteil: ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeist usw.[2]) Diese Ausführungen suchen die Begründung der Hilfeleistung nicht in Gott oder in einem inneren Antrieb, wohl gar im Mitleid, sondern in der Notlage, die dem Menschen vor seine Augen und Hände gegeben ist. In der Einfachheit ihrer Begründung, für die infolge der Künsteleien der Geschichte der Ethik der Blick verloren ge-

[1]) Matth. 25, 42f. [2]) ib. 35f.

gangen ist, liegt die ganze Größe jener Ausführungen. Jesus sagt aber auch ausdrücklich: „Wer zwei Röcke hat, gebe dem, der keinen hat, und wer Speise hat, tue auch also.“ [1]) „Gib dem, der dich bittet und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will.“ [2])

Damit sind nun die allgemeinen Grundlinien der positiven Pflicht gegen die Mitmenschen erschöpft. Es bleibt somit nur noch übrig, nach den besonderen Arten der positiven Verpflichtung zu fragen. Und zwar handelt es sich dabei um eine doppelte Aufgabe: um die Gewinnung eines erschöpfenden Systems und um die Feststellung der besonderen Art, in der die Verpflichtung wirksam ist. Das Einteilungsprinzip wird aber offenbar in den verschiedenen Bedingungen der positiven Verpflichtung zu suchen sein, d. i. bei der Not und ihrer Gegebenheit für das Subjekt und bei der Hilfsfähigkeit. Die Hilfskräftigkeit kann zunächst in doppelter Weise verschieden sein an Art und Grad. Die mancherlei Arten der Hilfsfähigkeit, die in Betracht kommen, richten sich nach den Arten von Nöten, die vorliegen, so daß sie keiner besonderen Berücksichtigung bedürfen. Der Grad der Hilfsfähigkeit ist demgegenüber von größerer Bedeutung: ob ich nur das äußerste Existenzminimum oder großen Überfluß habe. Dieser Grad tritt dann vollends in Vergleich mit dem Grad der Not: gegenüber größter Not fällt auch der kleinste Überschuß über das äußerste Existenzminimum unter die Norm, geschweige denn großer Überschuß, bei geringerer Not nur größerer Überschuß. Dieses Verhältnis der Grade von Not und Hilfsfähigkeit ergab sich schon bei der Ableitung der Bedingungen. Aber es gehört auch deshalb nicht in das System der Hauptarten von Hilfeleistung, weil es zum größten Teil gar nicht qualitativ abgrenzbar ist, sondern sich in graduellen Übergängen befindet, von der obersten und untersten Grenze als qualitativ bestimmbarer abgesehen. So bleiben nur die verschiedenen Arten der Nöte und ihrer Gegebenheit für das Subjekt übrig.

Die Nöte können nun erstens solche der Existenz, des Leibes und Lebens sein, sei es daß die Mittel der Selbsterhaltung fehlen, sei es daß positiv dem Leben Gefahren drohen. Die Nöte

[1]) Luk. 3, 11. [2]) Matth. 5, 42.

der Selbsterhaltung finden wir in jenen Worten Jesu herausgehoben: der Mangel an einem Wohnort, an Nahrung und Bekleidung. Daneben steht die Krankheit als Symbol der Lebensgefahren. Diese Nöte samt ihren Verwandten und Komplikationen können dem Subjekt aber in doppelter Weise entgegentreten. Sie können sich stumm seiner Wahrnehmung oder Kenntnis darbieten, und sie können sich in ausdrücklichen Hilferufen oder Bitten aussprechen. Offenbar ist die Verschiedenheit in diesen Fällen der Existenznöte nicht erheblich. Die methodische Gedankenbildung wird hier aber belohnt durch die folgenden Nöte.

Es kann nämlich nicht nur die Existenz der Hilfe bedürfen, sondern neben der Existenz hat der Mensch Bewußtsein und Verhalten. Und auch von dieser Seite seines Daseins kann er in Hilfsbedürftigkeit geraten. Er weiß um mancherlei Tatsachen nicht Bescheid und weiß in manchen Fällen nicht, wie er sich verhalten soll, während es die Menschen um ihn her wissen. Vieles braucht er allerdings auch nicht zu wissen, insbesondere nicht bei Unreife, wie in der Kindheit. Und die Beachtung dieser Unnötigkeit ist wichtig für die Entscheidung über die Pflichtmäßigkeit der Belehrung. Wenn jemand eine Frage bloßer Neugierde an mich stellt oder hinsichtlich des praktischen Lebens eine Frage bloßer Spielerei, so liegt keine Pflicht zur Beantwortung vor. Fragen der Neugierde oder der Spielerei, vollends der Phantasie oder der Willkür, enthalten nicht die Pflicht der Beantwortung. Es kann sich also nur um die Fragen handeln, die im Rahmen der objektiven Wirklichkeit, d. i. des realen Lebenszusammenhangs, begründet sind. Damit finden wir wieder das Prinzip der Normenbildung aus der objektiven empirischen Wirklichkeit bestätigt. Die rein subjektiv begründeten Fragen, sei es daß sie in Neugierde oder Phantasie, in Spielerei oder Willkür begründet sind, können niemals die Pflicht der Beantwortung auferlegen. In diesen Fällen ist Antwortverweigerung oder vielmehr eine Zurechtweisung angebracht. Aber anders verhält es sich um das Wissen, dessen der Mensch innerhalb seines objektiven, realen Lebenszusammenhangs irgendwie bedarf, also um die ernsthafte Hilfsbedürftigkeit seines Bewußtseins, wie sie sich in den ernsthaften Fragen, die sich die Menschen zu stellen pflegen, aussprechen.

Wiederum aber kann diese Hilfsbedürftigkeit des Bewußtseins dem Subjekt in verschiedener Weise gegeben sein. Wie die Existenznöte entweder durch die Tatsachen selbst oder durch ausdrückliche Bitten an die anderen herantreten, so können auch die Bewußtseinsnöte zunächst ohne ausdrückliche Aussprache an den Menschen herantreten. Der eine kann in vielen Fällen vom anderen wissen, daß er sich in Unwissenheit oder in Irrtum befindet. Das gilt insbesondere von der unmündigen Menschheit, der Jugend. Das gilt aber auch von manchen Erwachsenen, zumal im Blick auf Kenntnisse, die von anderen erst erworben werden müssen, wie die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt. Und es fragt sich also, ob die Beseitigung des Irrtums oder der Unwissenheit für den Wissenden Pflicht ist, auch ohne daß er durch Fragen ausdrücklich darum gebeten würde. Darauf ist jedenfalls bejahend zu antworten für den Fall, daß die Unwissenheit oder das Wissen von Bedeutung im realen Lebenszusammenhang ist. Wenn ich Menschen in Irrtümern oder Unwissenheiten befangen sehe, die ihnen irgendwie schaden können, so ist auch ohne ausdrückliche Befragung die Belehrung und Beratung Pflicht. Diese Pflicht der Belehrung und Beratung besteht besonders gegenüber der Jugend, so daß sie zur alle umfassenden Pflicht des Jugendunterrichts und der Erziehung wird. Daneben aber hat auch die Wissenschaft die Pflicht, ihre neuen Erkenntnisse denen, die nicht dieser wissenschaftlichen Arbeit leben können, mitzuteilen. So besteht gegenüber der Unwissenheit die Pflicht des öffentlichen Wahrheitsdienstes.

Die Unwissenheit kann aber nicht nur an sich selber dem Subjekt entgegentreten, sondern vollends durch ausdrückliche Befragung. In diesem Fall wird es sich immer um individuelle Unwissenheit handeln, die dem anderen nicht ohne weiteres bekannt ist, und somit um Verhältnisse zwischen einzelnen Individuen. Offenbar nun bedeutet die Frage eine Pflicht zur Antwort, soweit sie ernsthafter Art, d. i. in dem realen Lebenszusammenhang irgendwie begründet ist. Wenn schon die wirksame Hilfeleistung Pflicht war, obwohl sie meist nicht ohne Aufwand des Helfenden möglich ist, so ist die Beantwortung einer Frage, die

meist ohne jeden Aufwand möglich ist, um so mehr Pflicht. Wenn ein Mensch eines Wissens bedarf und den anderen darum angeht, so ist die Beantwortung Pflicht. Allerdings werden wir sehen, daß die Beantwortung mit einer Schädigung des anderen oder des Subjekts selbst verbunden sein kann und daß sich in solchen Fällen, zumal wenn die Antwortverweigerung doch eine stumme Beantwortung sein würde, die Notlüge nahe legen kann, sei es die altruistische oder die egoistische. Wie über diese zu denken sei, gehört nicht in das Kapitel von der Verpflichtung zu den persönlichen Verhältnissen, sondern in das folgende von der Gestaltung der persönlichen Verhältnisse. Hier aber ist der Hinweis darauf von Bedeutung für die Frage.

Wenn die Frage eine Pflicht zur Beantwortung enthält und wenn die Beantwortung in der Gefahr altruistischer oder egoistischer Schädigung steht, so ist offenbar auf die Frage besonderes Gewicht zu legen. Es gibt nicht nur eine Ethik der Bewußtseinsmitteilung oder Antwort, sondern auch eine Ethik des Fragens. Und zwar sind ihre beiden Normen: nur ernsthafte Fragen sind gestattet, und für diese wiederum: sie sollen darauf Rücksicht nehmen, ob die Antwort dem Antwortenden schaden oder ob der Antwortende infolge der mit der Antwort verbundenen Schädigung des Fragenden in Verlegenheit kommen kann, die dann gegebenenfalls nur durch eine Notlüge gelöst werden könnte. Die Vermeidung der altruistischen Notlüge hängt wesentlich von der Weisheit des Fragens ab. Wenn wir aber die egoistische Notlüge unter allen Umständen als verwerflich erkennen werden, so ist es doch offenbar auch eine Pflicht der Frage, in dieser Beziehung nicht ohne Not eine Verlegenheit zu schaffen.

Damit sind nun die verschiedenen Arten der positiven Verpflichtung abgeschlossen und mit ihnen das System der positiven Verpflichtung überhaupt und damit das System der Verpflichtungen zur Verhältnisbildung von Person zu Person, das die negative Pflicht der Achtung und Zurückhaltung und die positive Pflicht der Hilfeleistung, sei es durch wirksames Eingreifen in die Existenz des anderen, sei es durch Bewußtseinsmitteilung, umfaßt.

II. Die pflichtmäßige Gestaltung der persönlichen Verhältnisse.

Der Umfang der persönlichen Verhältnisse und der in ihnen geltenden Normen ist nun aber noch nicht erschöpft, wenn wir nur nach den Verpflichtungen fragen, die selbst erst ein Verhältnis des einen zum anderen schaffen. Vielmehr ist es nur eine Gruppe der persönlichen Verhältnisse, zu deren Bildung der eine den anderen verpflichten kann, nämlich die Verhältnisse der Achtung, die das bloße Dasein des anderen fordert, und der Hilfeleistung, die die Bedürfnisse des anderen fordern. Daneben gibt es aber eine andere umfassende Gruppe von Verhältnissen des einen zum anderen, die nicht gefordert werden können, sondern deren Entstehung als bloße Tatsache hingenommen werden kann. Neben den Verhältnissen zum anderen, zu denen eine Verpflichtung besteht, kann es Verhältnisse geben, zu denen keine Verpflichtung besteht, die aber von selbst zwischen den Menschen entstehen. Wir könnten von normativen und spontanen Verhältnissen zwischen den Menschen reden. Es entsteht unter den Menschen Bewußtseinsmitteilung und wirksames Handeln, auch noch abgesehen von den wirtschaftlichen und natürlichen Verhältnissen, ohne daß sie dazu verpflichtet wären, von selbst, durch das bloße Zusammenleben.

Diese spontanen Verhältnisse werden aber offenbar positiver Art sein. Ein negatives Verhältnis, wie wir es unter den Verpflichtungen als das der Achtung kennen lernten, wird offenbar bei spontaner Verhältnisbildung nicht zu erwarten sein. Die spontanen Verhältnisse, die einen Gegensatz zwischen den beiden Seiten bilden, sind durch unrechtes Eingreifen in die Lebenssphäre des anderen bedingt, und gehören so überhaupt nicht unter die Normenlehre, sondern an einen ganz anderen Ort. So haben wir es hier mit den spontanen positiven Verhältnisbildungen zu tun, mit einer Analogie oder Fortsetzung der positiven Verpflichtungen.

Zunächst handelt es sich nun offenbar darum, die verschiedenen Arten der spontanen positiven Verhältnisse zu gewinnen. Für alle Arten derselben ist nun zunächst das Zusammenleben überhaupt von Bedeutung. Tatsächlich kann ein

Mensch sein Leben nicht führen, ohne mit anderen in Beziehung zu treten. Das gilt nicht nur von der wirtschaftlichen und der natürlichen Seite des Lebens, sondern auch von dem persönlichen Leben selbst. Und zwar sind es beide Seiten des persönlichen Lebens, von denen aus einer zum anderen in Beziehung treten kann: das Bewußtsein und das wirksame Handeln. Die Menschen stehen einerseits im Austausch ihres Bewußtseins und ihres Inneren und andererseits in Verbindungen des wirksamen Handelns.

Diese Verhältnisse der Bewußtseinsmitteilung und des wirksamen Handelns können sich nun aber aus mehrfachen Gründen von selbst einstellen. Und zwar kann der Grund zunächst im Subjekt selbst liegen. Der Mensch hat ein natürliches Bedürfnis zur Verhältnisbildung mit anderen, den Trieb zur Geselligkeit, die Sozialibilität. Wenn er etwas erkennt oder weiß, so empfindet er das Bedürfnis der Mitteilung, d. i. des Ausdrucks, der von einem anderen Bewußtsein aufgenommen werde. Und wenn er lebhafte Gefühle hat, so drängt es ihn auch zum Ausdruck und zur Mitteilung. Das sahen wir insbesondere bei dem Wohlwollen, in dem sich die eigene Fülle und Stärke des Gefühls nach außen hin ergießt. So führt das Bewußtsein den Menschen zu den Verhältnissen, die wir im Begriff der Geselligkeit zusammenfassen. Diese Verhältnisse haben ihre Eigenart darin, daß sie von keiner Bedingung auf seiten der anderen abhängen, sondern daß sie sich zu jedem Menschen bilden können. Sie sind allein in der selbstverständlichen Bewußtseinsäußerung begründet und infolgedessen von allgemeinster Art. In diesem Sinn ist die Geselligkeit der Inbegriff der ersten Gruppe der spontanen positiven Verhältnisse der Menschen.

Neben der Bewußtseinsäußerung und dem mit ihr gegebenen Bedürfnis nach anderen gibt es aber auch Gründe zur positiven Verhältnisbildung, die auf der Seite der anderen liegen. Und diese werden offenbar zu den besonderen Verhältnissen der Menschen führen, die sich von der allgemeinen Geselligkeit unterscheiden.

Zunächst kann es nun das ganze Wesen des anderen sein, welches das Subjekt veranlaßt, in ein näheres Verhältnis zu ihm zu treten. Das ist der Fall, wenn der eine am anderen Wohl-

gefallen oder Sympathie empfindet. Diese Empfindung kann sich einerseits ohne Vergleich des anderen mit dem eigenen Wesen auf Grund von irgend welchen objektiven Maßstäben entwickeln, andererseits aber durch unwillkürliche Berührung und Vergleichung des anderen mit dem eigenen Wesen und zwar kann im letzteren Fall entweder die Gleichartigkeit oder das Ergänzungsverhältnis, in beiden Fällen aber die Harmonie der beiden Naturen das Sympathiegefühl begründen. Dieses Sympathiegefühl führt dann zu einer besonderen Art von Verhältnissen, zu Freundschaftsverhältnissen. Es ist aber auch für die Bildung besonderer Verbindungen zwischen verschiedenem Geschlecht von Bedeutung; diese Verhältnisse unterscheiden sich charakteristisch von denen der Geselligkeit. Geselligkeit ist bloßer Austausch der Bewußtseinsäußerung, Freundschaft ist ein Verhältnis der Naturen; jene ist Gemeinschaft der Bewußtseinsäußerung, diese Gemeinschaft der Individualitäten. Jene ist daher zwischen allen Menschen möglich, diese nur unter besonderen Bedingungen. Jene ist äußerlich, diese innerlich. Daher kann diese tief und organisch in das Leben des Menschen eingreifen, während jene an der Oberfläche des Lebens bleibt. Jene läßt sich immer wieder neu gestalten und wiederholen; diese ist nur zu wenigen möglich; nur mit wenigen kann sich das eigene Wesen so zusammenfinden, daß Freundschaft entsteht. Daher wird dann auch die Freundschaft das Gebiet der persönlichen Verhältnisse sein, auf dem die Normen der persönlichen Verhältnisse, die sogleich zu entwickeln sind, die zarteste Berücksichtigung verlangen. Darin besteht der hohe sittliche Wert der Freundschaftsverhältnisse.

Es kann nun aber nicht nur das Wohlgefallen am anderen sein, das zu einem Verhältnis des Subjekts zu ihm führt, sondern auch die Mitempfindung mit ihm. Nicht nur kann die Beschaffenheit des anderen Sympathie wecken, sondern seine großen und kleinen Nöte können durch die Mitempfindung, die sie wecken, zu positiven Verhältnissen führen. Der eine tut dem anderen wohl, und der Empfänger ist dem Wohltäter zur Dankbarkeit verbunden. So ergibt sich hier neben den Freundschaftsverhältnissen das zwischen dem Wohltäter und seinem Günstling. Allerdings scheint dieses Verhältnis nichts Neues zu sein gegenüber den Pflichten und Verhältnissen der Barmherzigkeit. Aber das ist in Wirklichkeit

doch der Fall. Es kann Wohltätigkeit geben, die über die Pflicht der Barmherzigkeit hinausgeht. Das ist alle die Wohltätigkeit, die über die unvermeidlichen Bedürfnisse jedes Menschen hinausgeht und dem Individuum mit seinen besonderen Bedürfnissen Rechnung trägt. Diese Wohltätigkeit kann nicht als Pflicht hingestellt werden, sondern sie kann nur die spontane Folge von Mitempfindungen sein. Man könnte aber diese beiden Arten der Wohltätigkeit als Barmherzigkeit und Hilfeleistung und als Wohltätigkeit im engeren Sinn voneinander unterscheiden. Jene hilft nur den wirklichen Mängeln des Daseins ab und ist so nur die Ausfüllung von Lücken; diese fügt zu dem Lebensunterhalt positive Gaben hinzu.

Weitere Gründe von seiten des anderen als die Sympathie und das Mitleid mit ihm gibt es nicht zur positiven Verhältnisbildung mit ihm. So erschöpfen sich die Verhältnisse zwischen den Menschen, abgesehen von Wirtschaft und Natur, in denen des Bewußtseinsaustausches überhaupt, d. i. des geselligen Lebens, der Freundschaft und der Wohltätigkeit. Alle diese Verhältnisse können nicht vom Menschen gefordert werden. Forderung kann allein die Achtung und die Hilfe in Nöten sein. Aber alle diese Verhältnisse bilden sich von selbst. Der Einzelne kann schwer mit den anderen zusammenleben und Geselligkeit, Sympathie und Freundlichkeit der anderen vermeiden. Daher sind diese Verhältnisse ihrem Ursprung nach noch keine sittlichen Größen; es fehlt die Verpflichtung zu ihnen; und von einer überpflichtmäßigen Tugend kann im Blick auf ihren Ursprung auch nicht die Rede sein, denn es gehört keine Verleugnung der Selbstliebe und Hingabe an transsubjektive Größen zu ihrer Entstehung, sondern sie sind die selbstverständliche Folge des Zusammenlebens, des natürlichen Geselligkeitsbedürfnisses, der natürlichen Sympathie und Mitempfindung. Sie sind einfach Naturereignisse. Um so mehr aber können sie das Gebiet für Pflicht und Unrecht, für Tugend und Untugend *werden*. Ihre Gestaltung untersteht durchaus Normen. Und um diese Normen handelt es sich. Dabei versteht es sich von selbst, daß dieselben nicht nur für die spontanen Verhältnisse gelten, sondern auch für die pflichtmäßigen. Die Normen für die Gestaltung der Verhältnisse gelten offenbar sowohl für die spontanen wie für die pflichtmäßigen

Verhältnisse und so für den ganzen Umfang der persönlichen Verhältnisse.

Zunächst nun handelt es sich um die allgemeinen Normen jeder positiven Verhältnisbildung, die allen ihren besonderen Arten gemeinsam gelten. Für diese ist offenbar erstens zu beachten, daß in den Verhältnissen zwei selbständige Existenzen zusammenkommen, die einander zu achten haben. Auch hier, bei den positiven Verhältnissen darf die Selbständigkeit der Mitmenschen, die zum Gebot der Achtung führte, nicht aus dem Auge gelassen werden. Gerade bei der Verbindung der Menschen wird die Unantastbarkeit der anderen durch das Subjekt und seinen praktischen Subjektivismus zu beachten sein. Freilich ist dies bloß die negative Bedingung der Verhältnisbildung; die positive Bedingung wird aus dem Begriff der Verhältnisbildung selbst zu erschließen sein.

Welche Forderung für die Verhältnisbildung nun die Selbständigkeit der anderen an das Subjekt stellt, ist offenbar. Die Verbindung darf nicht die Glieder in ihrer selbständigen Würde unterdrücken. Sie darf nicht so gebildet werden, daß der eine den anderen in den Bannkreis seines eigenen Lebens zieht und ihn zum Mittel seiner selbstischen Zwecke macht. Diese Norm wirkt aus der vorigen Sphäre der Achtung in diese herüber. Das Gebot der Achtung verbietet eine egozentrische Verhältnisbildung. Damit aber läßt sie nur noch eine Verhältnisbildung frei: der eine soll ohne Selbstsucht auf den anderen gerichtet sein, wenn anders er überhaupt positive Verbindungen mit ihm eingehen oder aufrecht erhalten will. Er braucht keine Verbindungen einzugehen; ein solches Gebot gibt es nicht; aber wenn er einmal in ihnen steht, so ist die Ausschaltung der Selbstsucht und die selbstlose Zuwendung zum anderen eine Forderung, die die einfache Tatsache der Selbständigkeit des anderen aufstellt, wie die Sphäre der Achtung zeigte.

Diese Forderung selbstloser Zuwendung ist nun aber nicht nur die Konsequenz des Achtungsgebotes, sondern sie ist auch aus dem Begriff der positiven Verbindung zu folgern. Eine egozentrische Verhältnisbildung wäre nicht nur eine Unterdrückung und Hintergehung des anderen, sondern auch keine wirkliche Verbindung. Denn in ihr wird nicht wirklich ein anderes,

zweites Wesen gesucht oder als solches hingenommen, sondern es wird nur ein selbstischer Zweck gesucht. Es ist nicht wirklich ein anderer, dem sich das Subjekt zuwendet, sondern es sind seine eigenen Zwecke, denen er die anderen als bloße Mittel unterwirft. So kommt gar kein Verhältnis zustande, sondern das Subjekt bleibt für sich, im Bannkreis seines eigenen Daseins. Die Sphäre des Individuums wird nicht durchbrochen. Von der Gemeinschaft der Personen ist eine Interessengemeinschaft zu unterscheiden. Und zwar ist dabei die letztere hier nicht als die Richtung verschiedener auf die gleichen Interessen gemeint; diese Verbindung, die aus gleichen Interessen hervorgeht, ist unanstößig; aber hier handelt es sich um die Richtung des einen auf den anderen, die dem selbstischen Interesse des einen oder aller beider dient. Und diese Interessengemeinschaft ist ein Unrecht an der Selbständigkeit der anderen, ein Verbrechen des Subjekts an der transsubjektiven Wirklichkeit, das in die „Moral“ des wohlverstandenen Interesses, in das „Selfish System“ gehört, aber nicht hierher. Hier haben wir es mit einer Gemeinschaft zu tun, in der der eine dem anderen in seiner Selbständigkeit gerecht wird; das ist erst wirkliche Gemeinschaft, gegenüber der egozentrischen Vergewaltigung der anderen, d. i. persönliche Gemeinschaft.

Diese selbstlose Zuwendung zu den Mitmenschen nun bewirkt Vertrauen zwischen den Menschen. Vertrauen ist unmöglich, wo der Mensch in dem Verhältnis zu den Mitmenschen doch nur sich selbst sucht. Solange der eine dies vom anderen annehmen muß, ist es ihm unmöglich, sich dem anderen hinzugeben, sich auf ihn zu verlassen. Da muß er vielmehr annehmen, daß er vom anderen ausgenutzt wird und eines Tages für ihn überflüssig oder gar unangenehm wird. Vertrauen ist nur bei Ausschaltung der Selbstsucht möglich. Vertrauen aber ist die wesentliche Bedingung der positiven Verhältnisbildung. Daher läßt sich das Grundgesetz der positiven Verhältnisse auch durch den Begriff der Treue zum Ausdruck bringen. Treue ist nicht nur die Beständigkeit der dem anderen zugewandten Gesinnung; dann wäre sie mehr eine formale als eine inhaltlich bedeutsame Größe. Ihre inhaltliche Bedeutung besteht in dem Grundcharakter der Gesinnung, der die Bedingung positiver Verbindung der Menschen ist; das ist die

Ausschaltung der Selbstsucht, die Aufrichtigkeit der Zuwendung zu den anderen. Treue ist die Aufrichtigkeit im Verkehr der Menschen, die allein vertrauenswürdig ist. In dieser Aufrichtigkeit ist dann allerdings die Beständigkeit mitgegeben. Denn wenn man nicht eigene Zwecke im Verkehr sucht, so wird derselbe auch nicht den Schwankungen und wohl gar den Beendigungen unterworfen sein, die von der Stellung der anderen zu den eigenen Zwecken herrühren. Dieses Verhalten der Treue ist aber sowohl als Konsequenz der Achtung vor den anderen innerhalb der positiven Verhältnisse als auch als Bedingung der positiven Verhältnisse selbst zu fordern.

Wenn es sich nun um die Durchführung der Normen in den besonderen Arten der positiven Verhältnisbildung handelt, so fragt es sich, welche Einteilung der Verhältnisse zu berücksichtigen ist. Neben der Einteilung von den Motiven, d. i. dem Geselligkeitsbedürfnis, der Sympathie und dem Mitleid aus ergab sich nämlich noch eine andere Einteilung von den verschiedenen Betätigungen innerhalb der Verhältnisse aus. Die Betätigung in den Verhältnissen kann nämlich einerseits bloße Bewußtseinsmitteilung sein, andererseits wirksame Betätigung. Und diese beiden Arten der Betätigung gelten für alle jene Verhältnisse: für Geselligkeit, Freundschaft und Wohltätigkeit. Allerdings werden sich die Geselligkeitsverhältnisse mehr in der Sphäre der Bewußtseinsmitteilung halten, während die Wohltätigkeit wesentlich wirksames Handeln ist. Die Unterschiede der Geselligkeit, Freundschaft und Wohltätigkeit werden nun für die Durchführung der Normen nicht in Betracht kommen können. Sie betreffen die spontanen Antriebe zur Verhältnisbildung. Für diese aber läßt sich kein Gesetz aufstellen. Sie sind spontan, außerpflichtmäßig. Die besonderen Formen der Geselligkeit, Freundschaft und Wohltätigkeit als solche unterstehen keiner Norm. Es können also für die Durchführung der Normen nur die allgemeinen Formen, in denen Geselligkeit, Freundschaft und Wohltätigkeit verlaufen, in Betracht kommen, d. i. die Bewußtseinsmitteilung und das wirksame Handeln. Offenbar werden sich die Normen der Achtung und Aufrichtigkeit verschieden gestalten, je nachdem der eine mit dem anderen durch Bewußtseinsmitteilung oder durch

wirksames Handeln verkehrt. Auf diesem Wege werden wir zu besonderen Normen kommen, die dann gleicherweise für Geselligkeit, Freundschaft und Wohltätigkeit gelten.

a) Die pflichtmäßige Gestaltung der Bewußtseinsmitteilung.

Die erste und geläufigste Art des Verkehrs zwischen den Personen als solchen ist die Mitteilung ihres Bewußtseins, sei es daß sie spontan eintritt, sei es daß sie gar Pflicht ist. Wäre ursprünglich ein Bewußtsein dem anderen offenbar, so wäre wohl keine besondere Norm für die Bewußtseinsmitteilung aufzustellen. Dann hätte einer das Innere des anderen, wie es wirklich ist. Aber das eben ist nicht der Fall. Ursprünglich ist einer dem anderen verborgen, so daß es der besonderen Äußerung des Inneren bedarf, um es mit dem anderen in Beziehung zu setzen. Und hier kann eine Gefahr entstehen: die Äußerung kann so gestaltet werden, daß sie das Innere verbirgt, ja daß sie es in anderem Lichte erscheinen läßt, als es wirklich ist. Und um dieses Verhältnis der Äußerung zum Innern handelt es sich. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß es sich nicht um dieses Verhältnis an sich handelt; wenn das Subjekt Monologe hält, so kann es äußern, was es will; aber es handelt sich hier um die Äußerung, die ein aufnehmendes Bewußtsein voraussetzt, d. i. um die Mitteilung des Inneren an andere.

Diese Mitteilung des Bewußtseins kann nun von *verschiedener Art* sein. Und zwar kann die Verschiedenheit zunächst schon den *Inhalt* der Mitteilung betreffen. Der Inhalt kann eine Erkenntnis oder ein Gedanke, eine Anschauung oder ein Gefühl, eine Absicht oder eine Willensstrebung sein. Und zwar kann der andere ein besonderes Interesse an diesem mitgeteilten Inneren haben, wie z. B. an der Ernsthaftigkeit eines Vorsatzes. Dann wird die Mitteilung aus der bloßen Aussage zum Versprechen, Gelübde oder Vertrag, dessen Ausführung an das beste Können des Menschen in Anbetracht der weiteren Fügungen seines Lebens gebunden ist, ohne daß es jedoch eine Verpflichtung über Vermögen geben könnte. Die *Äußerung* aber kann durch die Sprache oder durch Ausdrucksbewegungen oder durch wirksames Verhalten geschehen. An die Äußerung

kann sich aber noch eine ausdrückliche Versicherung der Wahrheit der Äußerung schließen, die sich naturgemäß auf die höchsten Güter des Menschen als die Bürgen berufen wird, sei es daß der Mensch sich im Fall der Unwahrheit jener Güter für verlustig erklärt, sei es, daß er Gott als Allwissenden und als Richter anruft. Diese Versicherung der Äußerungen ist eigentlich überflüssig. Denn der Sinn der Äußerung selbst ist die Wiedergabe des Inneren. Infolge jener Gefahr des Widerspruchs von Ausdruck und Innerem ist sie aber nicht zu vermeiden. Der Eid ist diese Potenz der Äußerungen. Aussage, Versprechen und Eid sind die Hauptformen der Mitteilung.

Wenn es sich nun um die Norm für die Bewußtseinsmitteilung handelt, so kann dieselbe in mehrfacher Weise gewonnen werden.

1. Zunächst kann der andere, dem die Mitteilung geschieht, außer acht bleiben, α) indem die Norm aus den inneren Momenten der Mitteilung selbst gewonnen wird. Und zwar kann allein schon das Verhältnis der Äußerung zum Innern die Norm abgeben. Offenbar nämlich ist das normale Verhältnis zwischen beiden die Übereinstimmung. Die Äußerung, die dem Innern widerspricht, wird dadurch von dem Innern selbst gerichtet. Und das Innere ist maßgebend. Denn es ist die Wirklichkeit. Diese Begründung der Wahrhaftigkeit könnten wir als die logische bezeichnen. Sie verdient aber in jedem Fall Beachtung, wenn das Gewissensurteil über die Wahrhaftigkeit verständlich werden soll. Wenn das Gewissen die Lüge unmittelbar und ohne jede Reflexion verwirft, so ist das wesentlich in dem evidenten Widerspruch der Lüge gegen den wirklichen Tatbestand begründet. Diesen Widerspruch kann das Bewußtsein nicht ertragen. Und zwar muß die Wahrheit über die Lüge siegen. Die Wahrheit soll gelten, ja sie soll es nicht erst, sondern sie gilt wirklich, denn sie ist die Wirklichkeit oder deren Ausdruck. Und so muß die Lüge an ihr zu schanden werden.

Diese Begründung der Wahrhaftigkeit scheint die Pflicht der Wahrhaftigkeit deutlicher zu machen als irgendeine andere Pflicht gemacht werden kann. Keine Pflicht ist so offenkundig von der Wirklichkeit gefordert als diese, nichts ist so offenkundig gegen

die Wirklichkeit als die Lüge. Wohl ist uns auch der Selbstmord und anderes Verhalten als Negation der Wirklichkeit erschienen. Aber bei keinem wirksamen Verhalten gegenüber der Wirklichkeit ist die Negation so deutlich wie bei dem theoretischen Verhalten zur Wirklichkeit, bei der bloßen Aussage derselben. Bei dem wirksamen Verhalten kann allerlei weitere Vermittlung in Rechnung gezogen werden, oder der natürliche Egozentrismus und Subjektivismus kann den Blick für die Ansprüche der Wirklichkeit an das wirksame Verhalten verschließen. Das Verhältnis der bloßen Aussage zur Wirklichkeit ist aber so wenig vermittelt und so offenkundig, daß kein Subjektivismus den Blick für die Inkongruenz oder Kongruenz in ihm verschließen kann.

Daher scheint diese elementarste Begründung der Wahrhaftigkeitspflicht geradezu der klarste Ausdruck des Prinzips zu sein, nach dem sich die Normenbildung zu vollziehen hat, des Prinzips des objektiv Richtigen. Ja dieses Prinzip scheint in dem Begriff der Wahrhaftigkeit selbst einen neuen Ausdruck zu gewinnen. Das sittliche Verhalten scheint als das schlechthin wahre bezeichnet werden zu können. Im besonderen aber scheint mit der Wahrhaftigkeit eine Grundlage der Verpflichtung gegeben zu sein, die sich würdig neben das eigene Wesen und die Mitmenschen stellt. Wie wir dem eigenen Wesen und Dasein und den Mitmenschen verpflichtet sind, so scheint sich hier nun auch eine Pflicht gegen die sachliche Wirklichkeit zu ergeben. Wir scheinen der Wirklichkeit als solcher, unabhängig davon, ob sie uns am eigenen Ich oder an anderen Ichen entgegentritt, verpflichtet zu sein. Die Wahrhaftigkeit sei demnach als Achtung vor der Wirklichkeit zu fordern, oder wie sich die Schrift ausdrückt, als ein „der Wahrheit die Ehre geben".

Dieser objektiven, sachlichen Begründung der Wahrhaftigkeit mögen folgende Ausführungen zum Beispiel dienen. „Die Wahrheit bezeichnet ja nichts anderes als den Zusammenhang des Daseins, soweit wir denselben fassen können. In diesen Zusammenhang können und sollen wir uns hineinleben; tun wir dies nicht, so bauen wir auf Sand." „Die Forderung: suche die Wahrheit! entspringt aus dem Bedürfnis der Selbsterhaltung. Das erste Zusammentreffen des Menschen mit der Wahrheit als dem Ausdruck

des festen Zusammenhangs der Dinge findet statt, wenn er zum erstenmal einsieht, daß er zur Erreichung seiner Zwecke gewisse Mittel unumgänglich nötig hat.“ Daneben kann man dann auf die „Hingebung an Ideen (wissenschaftliche, künstlerische, politische oder religiöse)“ verweisen, die als „Allsinn“ bezeichnet und der Humanität als der Sorge für jede einzelne menschliche Existenz gegenübergestellt werden könne.[1]) Noch deutlicher wird diese Begründung der Wahrhaftigkeit, wenn die Wahrheit ausdrücklich als „etwas Höheres und Vollkommneres“ hingestellt wird „als die nur formale oder intellektuelle Wahrheit, welche die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Inhalt ausdrückt, . . als diejenige, welche die Persönlichkeit nach ihrem ganzen geistigen Sein umfaßt; . das ist die reale existenzielle Wahrheit, welche das Seiende und Bleibende in seinem tiefsten Lebensgrunde ausdrückt und daher im höchsten Verstande ihre Anwendung auf Gott findet“.[2])

Wie schon die letzte Ausführung andeutete, kann endlich die objektive Begründung der Wahrhaftigkeit noch einen Hintergrund empfangen. Die Wirklichkeit mit ihrer unentrinnbaren Tatsächlichkeit hat den engsten Zusammenhang mit dem Gottesglauben. Sie ist dessen entscheidendes Material, ob nun ein persönlicher Gott angenommen wird oder ein absolutes Sein. Das Übersinnliche kann in engsten Zusammenhang mit dem Begriff der Wahrheit treten. Es wird von mehr als einem metaphysischen Typus als das allein wahrhafte Sein gedacht, das allem anderen Sein erst Bestand verleihe, sei es nun daß es der Kern der Welt oder ein Jenseits der Welt sei. Ja es wird innerhalb der idealistischen, d. i. der vom Geiste ausgehenden Metaphysik, sogar als Wahrheit überhaupt bezeichnet. Wenn demnach die Wirklichkeit und Wahrheit im tiefsten Grunde Gottes ist, so gewinnt vollends die Begründung der Wahrhaftigkeit auf sie einen vollen Gehalt. Mit der Wahrheit ehren wir Gott. Es kann scheinbar keine höhere Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit geben als diese gegen Gott. Dieser Übergang der objektiven in die religiöse Begründung versteht sich vollends auf dem Boden der biblischen Religion von selbst, nachdem besonders das Johannesevangelium das Unsicht-

[1]) Höffding, Ethik, S. 173f.

[2]) Scharling, Christl. Sittenlehre, 492f.

bare gerne mit dem Begriff der Wahrheit in Verbindung gebracht hat.

Wenn die Pflicht der Wahrhaftigkeit so begründet ist, so ist sie offenbar unter allen Umständen verbindlich. Ob die Wahrheit dem Kranken den Todesstoß gibt, ob sie die Erziehung des Kindes erschwert oder das Kind in falsche Bahnen lenkt, ob sie den Unschuldigen hingerichtet werden läßt, ob sie die Notwehr unmöglich macht, in jedem Fall muß sie anerkannt werden. Der von den Räubern Angefallene kehrt zurück, um die Täuschung der Räuber, die er zur Notwehr unternommen hatte, wieder gut zu machen. So entsteht auf diesem Boden der objektiven oder sachlichen Wahrhaftigkeitsforderung ein Rigorismus des Wahrheitsdienstes, den man wohl als Fanatismus und Götzendienst bezeichnet hat. Auf dem religiösen Hintergrunde macht er selbst sich aber bewußt als Gottesdienst geltend. Wer die Unwahrheit sage, der sei wider Gott. Er wolle Gott aus der Schule laufen und sich oder andere durch eigene Wege retten. Daher wird die Notlüge als ein Eingriff in Gottes Rechte betrachtet. Gott oder die Wirklichkeit hatte über den Menschen beschlossen, und der Mensch entweicht diesem Beschluß. Die Notlüge greift Gott vor. Der Mensch wußte ja noch gar nicht, wie Gott das Geschick wenden würde. Er solle getrost die Wahrheit sagen und den Erfolg Gott überlassen, statt selbstherrlich die Wirklichkeit weiterzubilden. Die Unerträglichkeit der Wirklichkeit oder Wahrheit in manchen Fällen, wie in der Krankheit oder dem unreifen Alter, beruhe darauf, daß der natürliche Mensch nicht gottergeben und dadurch mit allen Fügungen der Wirklichkeit zufrieden sei.

β) Neben dieser objektiven, sachlichen oder logischen Begründung der Wahrhaftigkeit ist aber auch noch eine andere Begründung ohne Bezugnahme auf das aufnehmende Bewußtsein möglich. Die Wahrhaftigkeit kann als eine Pflicht gegen das eigene Ich hingestellt werden. Das ist besonders deutlich im Blick auf die Lügen, mit denen der Mensch eigene Vorteile gewinnen oder Nachteilen entgehen will. Dieselben sind offenbar Feigheit. Der Mensch soll aber tapfer und mutig sein. Jedoch auch abgesehen von dieser besonderen Art der Lügen kann jede Lüge als des Menschen unwürdig hingestellt werden. Die Lüge

als solche setze den Menschen zur Maske herab, so daß der Lügner Selbstmord begehe an seinem wahren Menschen. Aus diesem Grunde hat Kant die Lüge verworfen. Danach ist die Lüge eine Ehrlosigkeit. Diese Betrachtung werden wir bestätigt finden, wenn wir die Ehre als die Achtung der Mitmenschen und die Vertrauenswürdigkeit für sie erkennen werden. Damit ist dann freilich ein anderer Ehrbegriff gesetzt, der nicht in der Sphäre der individuellen Ethik liegt. Jene Begründung der Wahrhaftigkeit aus der individuellen Sphäre aber hat teil an dem Rigorismus und Absolutismus der Wahrhaftigkeit, den wir bei der objektiven Begründung kennen lernten. Sie gilt für jede Lüge.

Diese beiden Begründungen können nun aber für die Wahrhaftigkeitspflicht nicht die entscheidenden sein. Bezüglich der objektiven, sachlichen Begründung fragt es sich, ob der Mensch der bloß sachlichen Wirklichkeit verpflichtet sei, — und zwar noch dazu, daß er sie zum Ausdruck bringe, wie sie ist. Die Angemessenheit an sie ist wohl Pflicht für das Erkennen, aber die Aussagen und Mitteilungen des Bewußtseins sind nicht in erster Linie an der objektiven Wirklichkeit orientiert, sondern an den Menschen, um deren willen sie geschehen. Was aber den übersinnlichen Hintergrund der Wirklichkeit betrifft, so ist derselbe hier, ohne weitere Grundlegung, durchaus problematisch. Wenn er sich uns aber später ergeben wird, so ist darauf hinzuweisen, daß er nicht nur hinter der Wirklichkeit oder der Wahrheit steht, sondern eben damit zugleich auch hinter den Mitmenschen, denen als dem aufnehmenden Bewußtsein unsere Bewußtseinsmitteilung verpflichtet ist. Wenn somit der Wahrheitskultus auf Gott verweist und Gott nicht aus der Schule laufen will, so gehört es vor allem auch zu Gottes Schule, daß wir den Mitmenschen gerecht werden.

2. Die objektive Wahrhaftigkeitsbegründung hat nun aber wenigstens den Vorzug, daß sie auf eine wesentliche Seite der Bewußtseinsmitteilung aufmerksam macht, nämlich auf ihr Verhältnis zu dem Inhalt, den sie wiedergibt. Anders verhält es sich mit der Reflexion auf die eigene Würde des Menschen. Diese ist für die Bewußtseinsmitteilung kein wesentliches Moment. Vielmehr wird ihr gegenüber deutlich, daß beide bisherigen Begründungen die entscheidende Seite der Bewußtseinsmitteilung außer acht

lassen. Die Bewußtseinsmitteilung ist nicht so sehr Wirklichkeitsaussage oder eine Handlung der eigenen Würde als vielmehr Mitteilung an andere. Es sind also die Mitmenschen, die bei den Aussagen des Menschen die entscheidende Stelle inne haben. Die Bewußtseinsmitteilung bedeutet ein Verhältnis zu den Mitmenschen und als solches muß sie sich also nach den Mitmenschen richten, d. i. nach den Gesetzen, die für das Verhältnis der Personen untereinander bestehen. Diese Gesetze sind aber, wie wir sahen, das Gebot der Achtung vor dem anderen als einer selbständigen Größe, das im Falle positiver Zuwendung zu ihm zum Gebot der Ausschaltung der Selbstsucht, d. i. positiv zum Gebot der Aufrichtigkeit der Zuwendung wird, welches zugleich als Bedingung des Vertrauens aufzustellen ist. Dieses Gebot der Achtung sowie der Aufrichtigkeit der Zuwendung, die die Bedingung des Vertrauens ist, ist es, welches in der Sphäre der Bewußtseinsmitteilung zum Gebot der Wahrhaftigkeit wird. Die Wahrhaftigkeit ist eine Pflicht gegen die Selbständigkeit der anderen, die nicht als Mittel selbstischer Zwecke, sondern als dem Subjekt gegenüber selbständige Größen behandelt werden wollen, und die selbstverständliche Form positiver Zuwendung zu den anderen (in der Sphäre der Bewußtseinsmitteilung), die allein Vertrauen ermöglicht.

α) Nach diesem Gesetz der Wahrhaftigkeit ist allerdings jede Lüge, die aus der Selbstsucht geboren ist, aufs strengste zu verwerfen. Dieselbe ist ein Unrecht an der Achtung gebietenden Selbständigkeit der Mitmenschen; sie unterdrückt diese und würdigt die Mitmenschen zu einem Mittel selbstischer Interessen herab. Sie macht dadurch ein wirkliches Verhältnis zum Mitmenschen unmöglich. Wenn scheinbar ein Verhältnis vorliegt, so liegt dasselbe doch in Wirklichkeit im Bannkreis des Subjekts und seines Egoismus. Es ist kein Verhältnis zwischen Zweien, sondern ein Verhältnis des Subjekts zu dem Mittel seiner selbstischen Zwecke. Die Unwahrhaftigkeit begründet einen solipsistischen Bann um das Subjekt, der keinen Raum für andere hat und damit auch nicht für die lautere Freude, die mit ihnen einzieht. Von seiten der Betrogenen aber bedeutet sie den Zusammenbruch alles Vertrauens. Der Betrogene kann sich

nicht mehr auf den anderen verlassen, und nimmt so von ihm den schlimmsten Abschied, den es unter Menschen gibt. So wird das bloße Dasein meiner Mitmenschen meinen Aussagen zum Gesetz.

Diesem Gewissensurteil pflegt sich nun das vulgäre Bewußtsein durch den Begriff der Notlüge zu entziehen. Es ist der Meinung, daß zwar durchgehends die Lüge zu verwerfen sei, daß sie aber in seltenen Fällen gestattet sei, wenn sich nämlich der Mensch in großer Not befinde und sich aus ihr durch eine Lüge befreien könne, ohne durch dieselbe einem anderen zu schaden. Aber es ist offenbar, daß keine Not so groß sein kann, daß sie jenes Gewissensurteil über die Lüge zu beseitigen vermöchte. Jede Lüge, die einen selbstischen Zweck verfolgt, bleibt ein Unrecht an den Mitmenschen. Wer wollte aber auch eine Grenze ziehen zwischen großen und kleinen Nöten? Die Notlüge ist daher der Tod des Vertrauens nach seinem ganzen Umfang.

β) Wenn aber die egoistische Lüge und Notlüge verwerflich ist, so gibt es doch auch Arten der Unwahrhaftigkeit, die nicht aus Egoismus hervorgehen. Und deren Beurteilung ist erheblich schwieriger.

aa) Die erste Art dieser Unwahrhaftigkeit ergibt sich schon aus dem Umgang der Menschen, wie er sich in bestimmten Formen und in der Unterhaltung vollzieht. Es handelt sich hier also um die Umgangslügen. Was zunächst den Umgang selbst betrifft, so muß sich derselbe in gewissen Formen vollziehen, als deren elementarste die Begrüßung bekannt ist. Und zwar sind diese Formen nicht in das Belieben des Individuums gestellt, sondern sie bilden sich als allgemeingültige Sitten heraus. So kann leicht ein Zwiespalt entstehen zwischen der allgemeingültigen Form und der inneren Überzeugung des Individuums. So, wenn einem bestimmten Stande oder jedem Menschen eine bestimmte Begrüßungsform zukommt und das Individuum denselben gering achtet. Aber das Individuum ist auch selbst in der Gefahr, zugunsten der Höflichkeit seine Überzeugung zu überschreiten. Neben den Umgangsformen bietet aber auch die Unterhaltung Anlaß zur Lüge, so in der Darstellung oder Erzählung, insbesondere aber und unvermeidlich im Scherz und Spiel; dieses ist zu einem großen Teil nicht möglich ohne Unwahrheiten.

Die Beurteilung dieser Unwahrheiten ist nun noch einfacher. Soweit die Umgangsformen unvermeidlich sind, soweit ist es bekannt, daß sie bloße Formen sind und nicht der Ausdruck der inneren Überzeugung. Was darüber hinausgeht, kann freilich wirklich täuschen, ist aber auch vermeidlich. In individuellen Höflichkeiten soll niemand über seine innere Meinung hinausgehen. Vollends aber ist die Unwahrheit im Spiel und Scherz erlaubt, weil sie von allen gebilligt wird. Eine ernsthafte Täuschung liegt also bei keiner der unvermeidlichen Umgangsformen vor.

bb) Schwieriger aber wird die Situation, wenn es sich um die ernsthaften Täuschungen von Mitmenschen handelt. Diese zerfallen aber in zwei Hauptarten, und diese treten neben die egoistische Notlüge.

$\alpha\alpha$) Zunächst kann um des Nächsten selbst willen eine Täuschung unternommen werden. Und zwar wird es sich dabei immer nur um die Rettung aus einer Not, wohl gar aus Lebensgefahr handeln. Und wiederum darf die Not nicht eine verdiente und notwendige sein, sondern nur eine unverschuldete. Zur Rettung des Nächsten vor der Bestrafung einer Missetat durch eine Lüge kann sich keine Denkweise bereit finden, die nur in etwa um die Pflicht der Wahrhaftigkeit weiß. Wie die Not, so kann aber auch die Mitteilung der Wahrheit von verschiedener Art sein. Sie kann an einen Dritten gerichtet sein, sei es daß derselbe Vertreter eines allgemeineren Interesses ist, sei es daß er für sich ein Interesse an der Wahrheit über den Nächsten nimmt. Das bekannteste Beispiel für den ersten Fall ist es, wenn ein Unschuldiger, der im Schein der Schuld steht, vor dem Richter nur durch eine falsche Aussage gerettet werden kann. Ein Beispiel für den letzteren Fall wäre die falsche Aussage über den Schuldner vor seinem Gläubiger. Bekannter aber als diese Fälle der Mitteilung an einen Dritten sind diejenigen der Mitteilung an die Betreffenden selbst. Es kann Situationen geben, in denen der Mensch die Wahrheit nicht ertragen kann. Diese Situationen sind vornehmlich zwei: die Krankheit und die jugendliche Unreife. Und zwar ist es in der Krankheit sowohl das Wissen um den eigenen Zustand als das um die Lebenszusammenhänge des Kranken, z. B. um den Tod eines Sohnes. Für die jugendliche Unreife

sind es z. B. die Mängel ihrer Erzieher, besonders aber das geschlechtliche Leben, dessen Kenntnis dem erwachenden und noch nicht gezügelten Geschlechtstrieb oder der Schamhaftigkeit zum Verderben werden könnte. In diesen Fällen scheint die Notlüge erlaubt zu sein, so daß wir von altruistischer Notlüge zu reden hätten.

Wenn es sich nun um die Beurteilung dieser Notlüge handelt, so wird zunächst in jedem Fall zu untersuchen sein, ob wirklich der Schade nur durch die Unwahrheit zu verhüten ist. Und in dieser Beziehung ist auf pädagogischem Gebiet mit Recht die Notwendigkeit der Lüge neuerdings mehr und mehr aufgegeben worden. Die Erziehung hat gerade keine höhere Aufgabe als die, den Menschen an der Wirklichkeit zu bilden, wenn auch mit Vorsicht und Takt. Und ebenso fragt es sich, ob man nicht den Kranken ohne Schaden auf den Ernst seiner Lage aufmerksam machen kann, zumal die Restriktion möglich ist, daß die Zukunft nicht abgesehen werden kann. Trotzdem aber bleiben Fälle, in denen die Wahrheit den sicheren Tod oder doch schwere Schädigung nach sich ziehen würde, so, wenn dem Kranken etwa der Tod des Sohnes oder dem Richter eine Wahrheit, die den Schein der Schuld verstärkt, mitgeteilt würde.

In diesen seltenen Fällen nun wird der Fanatismus der Wahrheit und der Selbstpflichten den anderen durch rücksichtslose Offenheit töten. Anders aber ist zu urteilen, wenn die Wahrhaftigkeit wesentlich eine Pflicht gegen die Nächsten ist, die von der Achtung oder der Selbstlosigkeit der Zuwendung geboten ist. Diese vom Achtungsgebot geforderte Selbstlosigkeit oder Aufrichtigkeit der Zuwendung zum anderen wird durch die Unwahrheit, die sein Leben erhalten will, nicht vernachlässigt, sondern vielmehr erfüllt. Es ist ja gerade die aufrichtige, dem Interesse des anderen dienende Zuwendung zu ihm, die ihm z. B. den Tod des Sohnes verheimlicht. Deshalb wird die Achtung vor ihm nicht unterdrückt und sein Vertrauen zur Umgebung nicht unmöglich gemacht. Vielmehr muß er es ihr Dank wissen, wenn sie alle Umstände auf die Genesung hin einrichtet. So auch liegt es nur im Sinn des Gerichts, wenn durch Unwahrheit Justizmord vermieden wird. Wenn freilich die Wahrheit über einen anderen im Interesse des Privat-

mannes liegt, wie z. B. beim Gläubiger, so ist die Lüge allerdings Unrecht.

ββ) Neben der altruistischen Täuschung gibt es aber noch eine andere Art, die nicht egoistisch, aber auch als neben der altruistischen stehend, auch nicht wesentlich altruistisch ist. Bisher hatten wir es nur mit dem positiven Verhältnis zu den Mitmenschen zu tun, in dem Vertrauen und positive Zuwendung herrschen. Daneben besteht aber noch die Möglichkeit eines negativen Verhältnisses. Der eine kann dem anderen als Feind gegenübertreten. Ob die Feindschaft ein berechtigtes Verhalten ist, darum handelt es sich hier nicht, sondern vielmehr an einem späteren Ort. Aber hier handelt es sich darum, ob der Feind getäuscht werden darf. Daß der Feind den Befeindeten selbst täuscht, ist nicht zu verwundern, nachdem er mit dem Beginn der Feindschaft überhaupt ins Unrechttun eingetreten ist. Aber es handelt sich hier um das Verhalten gegenüber dem Feind. Nun werden wir allerdings sehen, daß positive Vergeltung nicht erlaubt, sondern vielmehr ein neues Unrecht am Feinde ist; wohl aber ist die Abwehr der Feindseligkeiten, die Notwehr, erlaubt. Die Notwehr kann aber der Lüge bedürfen, so daß dann auch diese erlaubt ist. Der Feind darf getäuscht werden; denn er hat sich durch seine Feindseligkeit selbst außerhalb der positiven Verhältnisbildung, d. i. des Vertrauensverhältnisses gesetzt. Er erntet nur die Frucht seines Unrechtes. Dabei vergeht sich diese Lüge der Notwehr keineswegs an der immer noch Achtung gebietenden Selbstheit des Feindes; denn die Notwehrlüge will ja keineswegs den Feind in den Bann eines selbstischen Interesses ziehen, sondern sie will nur seine Feindseligkeit unwirksam machen.

Daher erfreut sich die Notwehrlüge allgemeiner Anerkennung. Dasselbe Gewissen, das die egoistische Lüge, auch als Notlüge, verabscheut, sieht nichts darin, den Dieb, Räuber oder Mörder auf falsche Spuren zu leiten. Wenn ein Mörder sein Opfer sucht, so ist es Pflicht, nicht nur ihm den Aufenthalt zu verheimlichen, sondern ihn auf eine falsche Spur zu weisen. Vollends ist die Notwehrlüge ein Teil des Kriegshandwerks. Kriegslisten, Hinterhalte und andere Täuschungen des Feindes verstehen sich hier von selbst. Niemand, der mit den anderen

bricht, darf von den anderen die Grundsätze positiver Verhältnisbildung verlangen.

Damit nun sind die möglichen Hauptarten der Notlüge abgeschlossen. Wir können zusammenfassend sagen, daß keine Notlüge gestattet ist, die sich gegen die Achtung vor dem anderen und die selbstlose Aufrichtigkeit der Zuwendung zu ihm vergeht. Unter dieses Urteil fällt aber nicht die Unwahrheit, die gerade um des anderen willen, den die Wahrheit in Lebensgefahr bringen würde, und die aus Notwehr, gegenüber dem Feinde unternommen wird. Jene altruistische Notlüge ist nicht gegen die Achtung und Aufrichtigkeit, indem sie gerade nach bestem Wissen und Gewissen dem anderen dient; diese ist nicht gegen die Achtung und Aufrichtigkeit, weil der Feind selbst die positive Verbindung abgebrochen und unmöglich gemacht hat. Überdem aber kommt in beiden Fällen dazu, daß einer vom anderen weiß, wie er in den Lagen der Lebensgefahr des anderen und der Notwehr handelt. Der Kranke weiß und rechnet damit, daß ihm tödliche Wahrheiten vorenthalten werden, und der Feind rechnet mit der Kriegslist. So bleibt in mehr als einer Weise das Gesetz der Achtung und Aufrichtigkeit bei diesen Notlügen gewahrt. Es ist aber endlich beachtenswert, daß die Notwehrlüge nur unter Voraussetzung des Unrechts eintreten kann. Sie ist daher ein Zeichen für die Sünde und das Reich der Sünde. In einem Zustand der Gerechtigkeit wäre sie nicht vorhanden. So bliebe für die Normenlehre nur die altruistische Notlüge übrig. Sie aber ist überhaupt keine wirkliche Belügung des anderen, sondern nur die pädagogische Behandlung desselben, die lauter und aufrichtig auf sein Wohl gerichtet ist.

b) Die pflichtmäßige Gestaltung des wirksamen Verhaltens.

Auch für dieses stehen die Richtlinien schon in dem Grundgesetz der persönlichen Verhältnisse fest. Es sind die Achtung vor den anderen und die aus ihr fließende und das Vertrauensverhältnis bedingende Aufrichtigkeit der Zuwendung zu den anderen. Es wird sich also darum handeln, daß die Hilfeleistung rein am Wohle des Nächsten orientiert sei und in keiner Weise an Zwecken des eigenen Ich.

Was nun diese Aufrichtigkeit des Nächstendienstes bedeute,

kann zunächst offenbar werden, wenn wir an die selbstischen Zwecke denken, die sich mit ihm verbinden können. Und in dieser Beziehung ist in erster Linie der Gedanke an die Gesinnung und Betätigung der Bedürftigen zu nennen, die für den Fall der Hebung ihrer Not zu erwarten ist. Die Barmherzigkeit kann dadurch verunreinigt werden, daß sie sich ihre Gegenstände verpflichten will. Dieser Gestaltung der Barmherzigkeit wird die Forderung der Aufrichtigkeit zur Norm, von der sie ihre Verurteilung empfängt. Sie sinkt durch die Abzweckung auf den Dank aus der Sphäre einer Betätigung von transsubjektiver Art in die des selbstsüchtigen Handelns zurück und damit aus der sittlichen Sphäre in eine untersittliche, ja in eine widersittliche: sie macht die anderen zu Mitteln eigener Zwecke, statt daß sie die anderen in ihrer Selbständigkeit anerkännte, d. h. sie mit Aufrichtigkeit und Ausschaltung aller Selbstsucht behandelte. Daher ist zu fordern, daß der Barmherzige in keiner Weise mit dem Dank rechne. „Wenn du ein Mahl machst, so lade nicht deine Freunde, die da reich sind, auf daß sie dich nicht etwa wieder laden, und dir vergolten werde, sondern lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden, so bist du selig; denn sie haben es nicht dir zu vergelten.“ [1])

Wenn aber nicht mit dem Dank und Nutzen gerechnet wird, der bei Armen meist auch ausgeschlossen ist, so kann doch zweitens das sittliche Ansehen, das die Barmherzigkeit verleiht, die Gedanken auf sich ziehen, so daß die Barmherzigkeit durch Ehrliebe und Selbstbespiegelung verunreinigt wird. Dafür gilt das Gesetz: Gebt acht auf euer Almosen, daß ihr die nicht gebt vor den Leuten, daß ihr von ihnen gesehen werdet. Wenn du Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, daß dein Almosen verborgen sei. [2]) Auch dies eine Ausführung des Gesetzes der Aufrichtigkeit der Barmherzigkeit.

Endlich aber bleibt noch eine letzte Verunreinigung der Barmherzigkeit möglich: wenn weder der Benötigte selbst noch die Zuschauer den Lohn geben können, so könnte er im Jenseits gesucht werden. Und darauf scheint derselbe Sittenlehrer, der gegen die

---

[1]) Luk. 14, 12 ff. [2]) Matth. 6, 1 ff.

beiden anderen Verunreinigungen der Barmherzigkeit polemisiert, doch sich einzulassen, wenn er mehrfach hinzufügt: dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's vergelten, noch dazu öffentlich. Das ließ sich dann die Jenseits- und Seligkeitsreligion des Mittelalters nicht zweimal sagen. Wenn sie schon prinzipiell alles auf die jenseitige Seligkeit angelegt hatte, so ist es begreiflich, wenn auch die Wohltätigkeit diese Orientierung empfing. Die Wohltätigkeit des Mittelalters und des Katholizismus überhaupt ist ein Verdienen der Seligkeit. Offenbar aber können wir auch diese Vermischung der Barmherzigkeit mit der Selbstsucht nur als eine Unaufrichtigkeit gegen die Nächsten bezeichnen. Es sind nicht die Nächsten, die in ihr zur Geltung kommen, sondern das eigene Ich. Was aber den Lohngedanken bei Jesus betrifft, so werden wir in der religiösen Vollendung der begonnenen normativen Ethik sehen, daß bei ihm keine Gefahr vorlag, daß der Lohngedanke irgendwie zum entscheidenden Motiv wurde. Er hatte in der unbedingten Gottergebenheit, die der grundsätzliche Tod aller Selbstliebe war, eine Grundlage, auf der sich der Blick auf die Seligkeit, den die Gottesgemeinschaft bedeutet, unbeschadet der Lauterkeit sittlicher Betätigung und Gesinnung erheben konnte.

Es sind nun aber nicht nur Zwecke, die die Wohltätigkeit trüben können, sondern auch die wirksamen Beweggründe, d. i. die Empfindungszustände, die die Antriebe zur Wohltätigkeit sein können. Eigentlich sollte die Wohltätigkeit allerdings so zustande kommen, daß die Notlage den Menschen zu der ihr entsprechenden Hilfeleistung veranlaßt. In Wirklichkeit aber können innere Affekte und Antriebe zwischen die begründende Notlage und ihre Folge, die Hilfe, treten. Und zwar sind diese inneren Zuständlichkeiten die Mitempfindung mit der Notlage oder gar ein unangesehen der Not von innen herauskommendes Wohlwollen. Diese Empfindungen können nun offenbar nicht die Barmherzigkeit in Selbstsucht umbiegen, aber sie können doch die genaue Anpassung der Hilfe an die Notlage beeinträchtigen und dies eben durch subjektive Zutaten. Es ist bekannt, daß Wohlwollen und Mitleid es oft nicht zu wirklicher Hilfe bringen, sondern vielmehr die Not noch verschlimmern. Sie können als Empfindungen den Notleidenden verweichlichen statt ihn zur Selbsttätigkeit anzuspornen. Sie können

über das Maß hinausgehen. So bedeuten sie oft eine Züchtung des Bettels statt Hilfe. Und zwar ist auch hier der Fehler die Einmischung der Subjektivität in die Hilfeleistung. Barmherzigkeit ist weder weichliche Mitempfindung mit den Notleidenden noch blindes von innerer Überfülle oder Annehmlichkeit herrührendes Wohlwollen, sondern die zu wirksamer Hilfe in die wirkliche Notlage sachgemäß eingehende Gesinnung. Vollends ist diese Einmischung der subjektiven Affekte da auszuscheiden, wo die Mängel, die zur Abhilfe treiben, unfreundliche Affekte, Verdruß und Zorn, wecken können, wie bei der Erziehung der Jugend. Wenn in dieser die subjektiven Affekte wirksam werden, so geschieht damit der Aufrichtigkeit gewaltiger Abbruch; das Subjekt tobt sich am anderen aus, statt ihm Gutes zu tun.

Zu a) und b). Damit sind nun die Normen für den Verkehr des einen mit dem anderen selbst zum Abschluß gekommen: sie fordern mit einem Wort Aufrichtigkeit. Es fragt sich aber, ob damit die Gestaltung der Verhältnisse selbst abgeschlossen ist. Bisher haben wir es nur mit den Beziehungen zu tun gehabt, die, sei es pflichtmäßigen oder spontanen Ursprungs, das Verhältnis der beiden erst begründeten. Demgegenüber fragt es sich, ob das einmal begründete Verhältnis nicht auch noch der Ursprung einer neuen Verpflichtung werden kann. Bisher hatten wir es mit der, sei es pflichtmäßigen, sei es spontanen genetischen Betätigung des Subjekts zu tun, die erst Verhältnisse schuf, und es fragt sich, ob nicht innerhalb der Verhältnisse selbst ganz neue Pflichten entstehen.

Das Subjekt der Betätigung selbst kann nun allerdings nur zu der bestimmten Gestaltung seiner Betätigung, aber nicht noch zu neuen Betätigungen verpflichtet werden, nachdem es, sei es pflichtmäßig sei es spontan, zu den anderen einmal ins Verhältnis getreten ist. Um so mehr aber fragt es sich, ob nicht der andere, zu dem das Subjekt durch seine Betätigung ins Verhältnis trat, durch die ihm widerfahrene Betätigung zu einem neuen Verhalten verpflichtet ist. Das wird sich nun vom bloßen Bewußtseinsaustausch, wie ihn die Geselligkeit zeigt, nicht sagen lassen und von dem Verhältnis der Freundschaft auch nicht. Vielmehr wird sich bei ihnen die andere Seite auch spontan einstellen oder ohne Tadel ausbleiben. Hier herrscht spontane Gegenseitigkeit, wenn überhaupt

der andere sich an dem Verhältnis beteiligt. Es bedarf also einer besonderen Bedingung, wenn die Betätigung des einen den anderen verpflichten soll. Das aber ist offenbar der Fall, wenn sie eine Förderung seines Lebens bedeutet, wie es die Wohltätigkeit oder auch die mit der Geselligkeit und Freundschaft verbundene Förderung ist. Diese verpflichtet den Empfänger dem Geber. So ergibt sich hier die Pflicht der Dankbarkeit.

Und damit ist der Inbegriff der positiven Verpflichtungen abgeschlossen. Sie verhalten sich zueinander als drei Stufen. Die erste ist die Verpflichtung zur Betätigung, die zweite ist die pflichtmäßige Gestaltung der Betätigung, die dritte ist die Folge der Betätigung. Die erste ist die Pflicht der Barmherzigkeit, die zweite die der Wahrhaftigkeit, der Aufrichtigkeit und Selbstlosigkeit überhaupt, die dritte die der Dankbarkeit. Vor den positiven Stufen steht aber noch als erste die negative Pflicht der Achtung.

B. Die wirtschaftlichen Normen und Verhältnisse. (Sozialethik.)

Die Menschen können nun aber nicht nur nach ihrem unmittelbaren persönlichen Sein und Wesen in Verhältnis zueinander treten, sondern auch durch Vermittlung der Sachen, d. i. der ganzen außermenschlichen Wirklichkeit, die dem Menschen zur Verwendung gegeben ist. So treten neben die unmittelbaren Verhältnisse von Person zu Person die durch die Welt des Gebrauchs vermittelten Verhältnisse, d. i. die wirtschaftlichen Verhältnisse der Menschen zueinander. Während nun jene rein der Ethik überlassen wurden, sind diese der Gegenstand einer besonderen Disziplin geworden, der Volkswirtschaftslehre, zwischen welcher und der Ethik also Grenzstreitigkeiten entstehen können. Daß nun das Gebiet der Volkswirtschaftslehre zur Ethik genaue Beziehungen hat, dürften nur einige von den beschränkten Typen der Ethik leugnen, die wir in der ersten Hälfte kennen lernten. Wo aber die Ethik uneingeschränkt als die Lehre von den empirischen Normen des Verhaltens verstanden wird, da kann es keine Frage sein, daß die Volkswirtschaftslehre einen Stoff enthält, der auch in die Ethik gehört. Die Volkswirtschaftslehre ist nicht denkbar

ohne die Frage nach dem Recht des Eigentums. Es gibt Theorieen, die das Eigentum als sittlich verwerflich hinstellen. Eigentumsbegriff, Kommunismus und Sozialismus bedeuten zugleich sittliche Normen, d. i. Normen für das Verhalten. Es kann sich also nur fragen, wie sich die volkswirtschaftliche und ethische Behandlung dieses Stoffes unterscheiden.

Die Volkswirtschaftslehre hat es nun zunächst mit dem wirklichen Zustand der wirtschaftlichen Verhältnisse zu tun. Sie hat die wirklichen Formen und Gesetze derselben abzuleiten, sei es aus dem Begriff des Verhältnisses der Menschen zur Dingwelt und durch sie zueinander, sei es durch Analyse der geschichtlichen Wirklichkeit. Und wenn sie nicht rein faktizistisch bleiben, sondern ein Ziel aufstellen will, so wird sie entweder zum Prinzip der Volkswohlfahrt oder zu dem der vollkommensten Kultur greifen. Unter diesen Gesichtspunkten kann man denn die wirtschaftlichen Beziehungen auch in der Ethik finden. Das zeigt die Wohlfahrtsmoral und manche andere Ethik, die von der „Kulturgesellschaft" redet. Demgegenüber ist aber *überhaupt* die Frage, ob die Volkswirtschaftslehre Normen bilden soll und kann, statt sich vielmehr an der Beschreibung der Formen und Gesetze der tatsächlichen Wirklichkeit genügen zu lassen, und ob nicht vielmehr die Normenbildung auch in dieser Beziehung Sache der Ethik ist.

In jedem Fall aber ist die *Beziehung*, in der die Ethik Normen für dieses Gebiet bildet, der Ethik eigentümlich. Wohl hat die Ethik, wie wir in der individuellen Sphäre sahen, auch von der Kultur zu reden, so daß die Kulturgesellschaft die Summe der Individuen wäre, aber von Beziehungen der Menschen untereinander ist diesem Begriff nichts enthalten. Und wie sie die Volkswohlfahrt in als das Ziel des Handelns hinstellen könnte, ist auch nicht einzusehen. Sie kann vielmehr von Verhältnissen der Menschen untereinander nicht reden, ohne die Erwägung, wie der eine dem anderen zur Norm für sein Verhalten wird. Und so ist dies der *eigentümlich ethische Gesichtspunkt für die wirtschaftlichen Beziehungen*, daß das Verhalten des Menschen zur Dingwelt im Blick auf die anderen Iche, die auch ein Recht an die Dingwelt haben, erwogen wird. Es fragt sich, inwiefern jenes Verhalten des Menschen durch seine Mitmenschen eine Norm empfängt.

Diese ethische Seite der wirtschaftlichen Verhältnisse ist nun gerade in der heutigen Zeit zum vielumstrittenen und wenig durchsichtigen Problem geworden. Und zwar ist das darin begründet, daß sich die wirtschaftlichen Verhältnisse heute in einer besonders komplizierten Gestalt befinden. Diese wird wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß die einen im Besitz aller Lebensgüter sind, während die anderen alles Besitzes entbehren und nur ihre eigene Haut zu Markte tragen können. Bei dieser Gestalt setzt das soziale Problem unserer Tage ein, so daß dann die verschiedenen Lösungen immer nur im Sinn der einen oder der anderen Partei, der Besitzenden oder der Besitzlosen, ausfallen können. Es fehlt infolgedessen notwendig an einem Standpunkt über den Gegensätzen.

Dieses Verfahren ist nun aber auch methodisch gänzlich verfehlt. Der große Abstand von Kapital und Besitzlosigkeit ist erst das Ergebnis mehrerer elementarer Faktoren. Allerdings gibt es seit den ältesten Zeiten Besitzer und Sklaven, die den Besitz anderer bewirtschaften. Aber hier handelt es sich nicht um die durch gewaltsame Unterwerfung zustande gebrachte Dienstbarkeit, die Sklaverei, sondern um die spontane Entwicklung zu jenem Abstand und zur Arbeit für andere. Und diese erfordert eine sorgfältige genetische, die Elemente analysierende Behandlung der wirtschaftlichen Verhältnisse. Wenn irgendwo, so kann hier nur das genetische Verfahren zur Klarheit führen. Wir gehen nicht vom Kapital aus, indem wir die Entwicklung zum Kapital unberücksichtigt ließen, sondern wir gehen von der abstrakten Situation aus, in der die Menschen ohne Eigenbesitz der Dingwelt gegenüberstehen, und fragen nach der notwendigen und normativen Gestaltung des Verhältnisses zur Dingwelt im Blick auf die Mitmenschen. Dabei ist zunächst offenbar das Verhältnis des Menschen zur Dingwelt, das wir durch den Begriff des Eigentums bezeichnen, überhaupt zu untersuchen. Sodann ist von der wirklichen Bildung des Eigentums im Blick auf die Mitmenschen zu reden. Auf Grund dieser Eigentumsbildung, die bis zum Kapital führt, entsteht dann erst der Abstand von Eigentum und Eigentumslosigkeit, der unserer Zeit das soziale Problem aufgibt.

Diese genetische Methode können wir an einem klassischen

Beispiel darstellen. Das Hauptwerk des Sozialismus, Marx' „Kapital", faßt das Kapital wesentlich als das Produkt der Arbeit für andere, zu der die Besitzlosen gezwungen sind. Die ganze Eigentumsbildung, die dem Kapital vorangeht und in der wesentliche Faktoren außer der Arbeit für andere enthalten sind, bleibt unberücksichtigt. Das Kapital kommt ohne anderweitige genetische Vermittlung als das Produkt der Arbeit der Besitzlosen für die anderen zu stehen. Die weiteren Voraussetzungen des Kapitals kommen dabei nicht zu ihrem Recht. Bei solchem Verfahren ist dann das Ergebnis unvermeidlich, daß die Arbeit Rechte habe an ihr Produkt. Demgegenüber bedarf es einer sorgfältigen genetischen Konstruktion des Eigentums und seiner Kapitalbildung, bevor der Gedanke zu dem Gegensatz von Eigentum und Eigentumslosigkeit fortschreiten kann. Durch diesen genetischen Unterbau kann dann allein ein Standort gewonnen werden, der über den entgegengesetzten Lösungen der sozialen Frage, über Kapitalismus und Kommunismus, steht.

I. Die Normen des Eigentumsbegriffs.

Bevor wir von der Bildung eines die anderen ausschließenden Eigentums reden können, handelt es sich offenbar darum, was überhaupt Eigentum ist.

a) Das Eigentumsrecht an den Dingen.

Der Begriff des Eigentums liegt offenbar im Verhältnis des Menschen zur Dingwelt. Dieses ist die Grundlage für die vorliegenden Beziehungen der Menschen untereinander. Jeder Mensch hat nicht nur sein persönliches Wesen, noch auch nur durch seine eigene Existenz ein Verhältnis zu anderen, sondern er hat auch ein Verhältnis zur Dingwelt, diesen Begriff im weitesten Sinn genommen. Und zwar ist sein Verhältnis zur Dingwelt von doppelter Art. Die Dingwelt ist erstens wie die ganze Wirklichkeit außer ihm Gegenstand seines Erkennens und Wissens. Das ist die theoretische oder gegenständliche Beziehung zur Dingwelt. Daneben aber besteht ein praktisches oder wirksames Verhältnis zur Dingwelt: sie ist das Mittel seiner Existenz.

Als solches sind die Dinge zunächst Mittel des unmittelbaren Gebrauchs und Genusses. Der Gebrauch der Dinge ist aber durch Arbeit bedingt, durch geringste Arbeit in jedem Fall, selbst bei rein natürlicher Darbietung der Gebrauchsmittel, z. B. durch die Einerntung der Früchte, in den meisten Fällen aber auch durch einen erheblichen Aufwand von Arbeit. So sind die Dinge in zweiter Linie Gegenstände der Bearbeitung oder Arbeitsmittel. In diesen Beziehungen des Gebrauchsmittels und des Arbeitsmittels erschöpft sich das wirksame Verhältnis des Menschen zur Dingwelt. Der Mensch kann die Dinge entweder unmittelbar zu seiner Selbsterhaltung verwenden oder er kann sie bearbeiten. Erkenntnis, Verbrauch und Bearbeitung sind die drei grundlegenden Beziehungen zur Dingwelt, die wir in der individuellen Ethik als Pflichten kennen lernten.

Damit würden wir nun aber doch noch nicht alle Beziehungen des Menschen zur Welt erschöpft haben. Freilich führt die erkenntnismäßige Beziehung nicht weiter; wohl aber die wirksame Beziehung. Diese kann sich nämlich nicht in dem unmittelbaren Verhältnis zur Dingwelt, das in dem Verbrauch und der Bearbeitung besteht, erschöpfen. Dann nämlich bestünde nur während des Verbrauchs und während der Bearbeitung eine Beziehung des Menschen zur Welt. Außerhalb von Verbrauch und Arbeit bestünde kein wirksames Verhältnis zwischen Mensch und Welt. Es gäbe also nur eine vorübergehende Aneignung der Dinge, d. i. die Aneignung zu unmittelbarem Verbrauch und zu unmittelbarer Bearbeitung. Außerhalb dieser beiden Verhältnisse gehörten die Dinge keinem Menschen, sondern sie bildeten nur das Reservoir, das zeitweise, von Fall zu Fall, dem Menschen dienstbar wird. Von Eigentum könnte dann keine Rede sein. Denn Eigentum ist die Aneignung als dauernder Zustand, der von der unmittelbaren Verwendung unabhängig ist. Die Welt als Verbrauchs- und Arbeitsmittel ist nicht Eigentum zu nennen, sondern nur das Material zur Benutzung, das im Eignungsverhältnis nur für die Dauer der Benutzung steht. Demgegenüber ist Eigentum erst da vorhanden, wo unabhängig von der akuten Benutzung ein Verhältnis der Dinge zum Menschen besteht.

Es fragt sich nun allerdings, worin das von der unmittelbaren

Verwendung unabhängige permanente Verhältnis der Dinge zum Menschen, d. i. das eigentliche Eigentumsverhältnis, bestehe. Was bedeutet das vom unmittelbaren Gebrauch unabhängige Eigentum in Wirklichkeit für den Menschen? Auf die Verwendung oder Verwendbarkeit der Dinge soll zunächst nicht verwiesen werden. Vielmehr fragt es sich, ob nicht auch unabhängig von der Verwendung eine Beziehung des Menschen zur Dingwelt bestehen könne. Wenn wir nun von jeder Verwendung absehen, so bleibt die bloße Okkupation übrig, die sich entweder als wirkliche Ergreifung und Besetzung oder als Willenserklärung, daß man die betreffenden Dinge gegen jeden Angriff behaupten wolle, vollzieht. So scheint die Okkupation wirklich eine zweite Grundform der Aneignung und zwar die für den Eigentumsbegriff grundlegende zu sein. Die Dinge scheinen dem Menschen zu gehören, die er besetzt oder ergreift oder deren Behauptung gegen jede Streitigmachung er im Sinne hat. Das Eigentum scheint in der Hörigkeit der Dinge selbst zu bestehen, so daß wir von einem dinglichen Eigentumsbegriff reden könnten.

Diese neue Art der Aneignung ist nun aber im Verhältnis des Menschen zur Welt nicht angelegt. Die Welt ist dem Menschen zum Verbrauch und zur Bearbeitung gegeben: aber unerfindlich ist es, was eine bloße Besitzergreifung oder Okkupation zu bedeuten hätte. Wenn sie wirklich außer Zusammenhang mit der Verwendung stehen sollte, so ist sie eben damit völlig sinnlos. Oder es müßte als ihr letzter Sinn angenommen werden, daß sie die anderen vom Besitz ausschließen und sich den Besitz sichern wolle. Der Gegensatz gegen andere würde dann der alleinige Sinn der Okkupation sein, während es an einer positiven Beziehung der Dinge zum Besitzer fehlen würde. Mithin kann die Okkupation nicht für sich genommen werden. Es ist verfehlt, wenn sie vielfach als der erste Grund der Eigentumsbildung betrachtet wird, dem sich dann der Gebrauch anschließen kann oder auch nicht. Dann ist allerdings die Verwerfung dieser rein gewaltsamen Aneignung erklärlich. Aber die Okkupation ist nur zu verstehen im Blick auf die Verwendung der Dinge. Sie will sich zu späterem Gebrauch die Dinge sichern. Der Gebrauchswert der Dinge ist die Grundlage der Okkupation. Die Okkupation ist

nicht der Anfang der Eigentumsbildung, sondern die zweite Phase, die den Gebrauch und die Bearbeitung der Dinge begrifflich voraussetzt.

Damit aber ändert sich der Eigentumsbegriff. Der dingliche Eigentumsbegriff fällt fort. Die Dinge sind nicht an sich selber, als bloße Gegenstände der Okkupation, Eigentum, sondern als Gebrauchsmittel, freilich nicht als Material unmittelbaren Gebrauches, sondern als Material späteren Gebrauches. Der Sinn des Eigentumsbegriffs ist also nicht der Besitz der Dinge, sondern die Verfügung, die ein Mensch über ein Stück der Dingwelt ausüben kann. So wird aus dem dinglichen Eigentumsbegriff eher ein persönlicher, sofern die Verfügbarkeit der Dinge für einen Einzelwillen sein Inhalt ist. Diese Änderung ist von großer Bedeutung, wenn es sich darum handelt, wodurch das Eigentumsrecht erworben werden kann. Das Eigentumsrecht an den Dingen selbst läßt sich offenbar nur dann mit unwidersprechlicher Deutlichkeit erwerben, wenn die Dinge von dem Willen ins Dasein gerufen sind. Eigentum an den Dingen ist nur bei dem Schöpfer denkbar. Menschen, die immer nur gegebenen Stoff bilden, können die Dinge selbst nie zu ihrem Eigentum machen, sondern nur ihre Verfügbarkeit.

Es fragt sich nun aber, wie dieses Eigentumsrecht der Verfügung zu rechtfertigen ist. Dafür ist so viel offenbar, daß das nur durch Anschluß an die unmittelbaren Beziehungen des Menschen zur Dingwelt möglich ist. Der Sinn und das Recht der Verfügung über die Dinge können nur aus den ursprünglichen Beziehungen zur Dingwelt hervorgehen.

Und zwar kann zunächst schon der Gebrauch der Dinge zur Selbsterhaltung die Notwendigkeit der Verfügung und damit des Eigentumsrechtes begründen. Der Gebrauch selbst führt über die unmittelbare Verwendung hinaus. Der Ort, den der Mensch zur Wohnung bedarf, kann nicht andauernd gewechselt werden; er muß dem Menschen dauernd gehören; ebenso die Kleidung; auch die Nahrungsmittel hat er nicht immer unmittelbar zur Hand, sondern er muß sie sammeln für die Zeiten des Gebrauchs. Ebenso können auch die Gegenstände der Arbeit nicht immer wechseln. Die Bestellung eines Ackers erfordert eine dauerndere Beziehung des Ackers zum Besitzer. So führt die Ver-

wendung der Dinge im Dienst der Selbsterhaltung von selbst zu der Notwendigkeit der Verfügung des Menschen über das Material und damit zu der dauernden Beziehung, die wir durch den Eigentumsbegriff zum Ausdruck bringen. Die Okkupation ist also nur die Beschaffung der Bedingungen der Selbsterhaltung.

Das Eigentum ist nun aber nicht nur die Bedingung des Gebrauchs, sondern auch die Folge der zweiten Beziehung, die der Mensch zu den Dingen hat, d. i. der Bearbeitung. Die Arbeit ist die zweite Grundlage des Eigentums. Diese Bedeutung der Arbeit ist gerade in der neueren Zeit nachdrücklich betont worden, wie wir bei der Behandlung der sozialen Frage sehen werden. Und zwar hat man in der Arbeit die einzige Grundlage des Eigentumsrechtes gesehen. Was sich der Mensch durch seine Arbeit erwerbe, das und das allein könne als sein wirklicher Besitz gelten. Damit kommen wir anscheinend zu einem neuen Eigentumsbegriff: das Produkt der Arbeit gehört dem Arbeiter, weil er der Urheber ist. Das Eigentumsrecht ist danach Urheberrecht. Die Urheberschaft tritt als dritte Art der Aneignung neben den Gebrauch und die Okkupation. Und zwar führt die Urheberschaft zum Eigentum an den Dingen selbst.

Aber diese Begründung des Eigentums verwickelt nur in eine weitere Schwierigkeit. Das Produkt beruht nicht nur auf der Arbeit, sondern auch auf dem Stoff, der der Gegenstand der Bearbeitung war. Und an diesen hat der Mensch kein Urheberrecht; es gibt keine Arbeit, die den Stoff selbst schüfe; alle Arbeit kann nur bilden und umbilden, keine aber schaffen. Und so würde die Arbeit doch nicht das Produkt ganz beanspruchen können, sondern nur zum Teil. Selbst in den Fällen, in denen die Produkte scheinbar vom Stoff löslich sind, wie z. B. bei den Früchten der Ackerbestellung, ist doch die Lösung keine vollkommene. Und so kann doch die Urheberschaft kein Eigentum an den Dingen selbst begründen. Daher wird gerade hier die Verfügung von Bedeutung: das Verfügungsrecht kann die Arbeit allerdings begründen. Die Bearbeitung eines Stoffes verleiht das Verfügungsrecht oder Eigentumsrecht. Dieser Satz gilt natürlich nur für den Fall, daß die Produktionsmittel vorher niemand gehörten, d. i. für die vorausgesetzte Situation, in der der Mensch noch dem unbesetzten

Stoff gegenübersteht. Es handelt sich hier überhaupt nur erst um das Verhältnis des Menschen zur Dingwelt und noch nicht um das Verhältnis der Menschen zueinander.

Damit ist aus den ursprünglichen Beziehungen des Menschen zur Welt, d. i. aus dem Gebrauch der Welt zur Selbsterhaltung und der Bearbeitung der Welt, die selbst nichts anderes als Bedingung dieses Gebrauchs ist, das über die unmittelbare Verwendung hinausgehende Verfügungs- oder Eigentumsrecht abgeleitet. Es ist die Voraussetzung des Gebrauchs und die Folge der Bearbeitung.

b) Das Eigentumsrecht gegenüber den Menschen.

Die Normen des Eigentumsbegriffs, die aus dem Verhältnis des Menschen zu den Dingen hervorgehen, kamen aber hier nur in Betracht als der Unterbau für die Normen, die das Eigentum im Blick auf die Mitmenschen betreffen. Das Eigentum ist nämlich nicht nur Besitz in der Dingwelt, sondern zugleich ein Besitz, der dem Einzelnen mit Ausschluß aller anderen gehört, sei es nun daß der Einzelne ein Individuum oder eine Mehrheit ist, ein Stamm oder ein Volk. Das Eigentum ist in jedem Fall Ausschluß anderer Willen von der Verfügung über eine Sache zugunsten des eigenen Willens. Und es fragt sich, ob dieser Ausschluß recht oder unrecht an den anderen sei.

Bei dieser Frage nun, die das Verhältnis der Menschen zueinander in Anbetracht der Dingwelt in Erwägung zieht, ist der Unterschied der ursprünglichen Beziehungen zur Dingwelt zu beachten, der bisher gegenüber der bloßen Erörterung des praktischen Eigentums zurücktrat. Die Welt ist nämlich nicht nur Material der praktischen oder wirksamen Eigentumsbildung, sondern auch Gegenstand der Erkenntnis und des Wissens. Und es fragt sich also zunächst, wie es in der Sphäre des Erkennens und Wissens um das Verhältnis der Menschen untereinander steht. Diese Sphäre unterscheidet sich erheblich von dem praktischen Verhältnis zur Welt.

Was nämlich zunächst den Gebrauch der Welt durch das Erkennen angeht, so schließt derselbe offenbar nicht die gleichzeitige Teilnahme aller Erkennenden aus. Und ebenso ist es mit dem Ergebnis des Erkennens, dem Wissen. Die Welt kann als

Erkenntnisgegenstand und als Bewußtseinsinhalt gleichzeitig allen gehören, ohne daß jemand besondere Eigentumsansprüche geltend machen müßte. Die Wissenschaft unterscheidet sich von allen praktischen Beziehungen zur Dingwelt wie von allem wirklichen Eigentum dadurch, daß ihr Besitz nicht mit Ausschließlichkeit verbunden ist. Das Wissen kann Gemeingut sein. Ja es ist von den Erkennenden zu fordern, daß sie ihre Erkenntnisse zum Gemeingut machen. Die Wissenschaft ist für sich dem Kommunismus zugetan. Sie ist ein identisches Symbolisieren, wie sie von dem idealistischen Evolutionismus genannt wurde. Dieser kommunistische Charakter hat sich ein unübersehbares Denkmal gesetzt in den gemeinsamen Denkformen und in der Sprache. Die Sprache ist der deutlichste Ausdruck der Gemeinsamkeit des Wissens und Erkennens.

Allerdings erleidet schon diese Allgemeinheit der Wissenschaft hinsichtlich ihres Besitzes und Gebrauchs eine Einschränkung. Die Wissenschaft ist, wie wir sahen, nicht nur Selbstzweck des Geistes, dem die Aufgabe des Erkennens gestellt ist, sondern sie ist auch die Grundlage des praktischen Wirkens. Als solche aber kann sie an der Ausschließlichkeit des wirklichen Besitzes teilnehmen. Besonderes Wissen kann besondere Arten der Bearbeitung der Dinge und damit besondere Produkte begründen. Das Patent wird gesetzlich geschützt.

Vollends aber gibt es in der Sphäre der Wissenschaft ein Eigentumsverhältnis, wenn wir von dem Gebrauch und Nutzen der Wissenschaft zu der Arbeit übergehen, die sie erzeugt. Wenn der Gebrauch des Wissens gleichzeitig allen offen stand, so begründet die Arbeit das eigentliche Eigentumsrecht an der Wissenschaft. Das wissenschaftliche Eigentumsrecht kann nicht ein solches des Gebrauchs sein — wenigstens nicht im Blick auf die Wissenschaft als rein theoretisches Gut —, sondern nur das der Urheberschaft. Und zwar kann das Eigentumsrecht der Urheberschaft hier zu einer Geltung kommen, die ihm in der praktischen Sphäre verschlossen war. In der praktischen Sphäre gab es keine wirkliche Urheberschaft, die den Stoff selbst hervorbrächte. In der Wissenschaft gibt es aber eine solche, wenn andererseits gerade auch für sie gilt: was man ist, das bleibt man

anderen schuldig. Die Erkenntnis ist offenbar inniger das Werk des Menschen als die materielle Produktion; sie ist allein des Menschen Werk und als Arbeitsleistung nicht durch den Stoff außer dem Menschen bedingt. So hat sich denn auch für die Sphäre des Wissens ein besonderer Begriff des Eigentumsverbrechens herausgebildet, der des Plagiats.

So verhält es sich mit der theoretischen Beziehung zur Welt gerade umgekehrt wie mit der praktischen. Bei dieser herrscht Ausschließlichkeit des Gebrauchs und Besitzes und völlige Bedingtheit der Arbeit und ihres Ertrages durch die unabhängig von der Arbeit gegebene Wirklichkeit. Bei jener aber herrscht hinsichtlich des Gebrauchs und Besitzes der Kommunismus, während die Arbeit und Urheberschaft weniger bedingt ist.

Wenn daher die Wissenschaft für das Verhältnis der Menschen zueinander keine Schwierigkeit macht, so verhält es sich umgekehrt mit dem wirklichen Eigentum, d. i. dem wirksamen Verhältnis des Menschen zur Dingwelt. Hier ist die Eigentumsbildung den größten Schwierigkeiten unterworfen und führt selbst zu den größten Schwierigkeiten.

1. Die Normen der Eigentumsbildung (die Normen der Gleichheit).

Wenn wir nun zunächst die Aneignung der Dingwelt selbst in Anbetracht der Mitmenschen ins Auge fassen, so ist so viel offenbar, daß jeder Mensch ein Recht auf die Dingwelt hat. Jedem Menschen ist die Welt als Mittel seiner Existenz gegeben. Bei diesem Satz ist allerdings wohl zu beachten, an welchem Punkte des Verhältnisses der Menschen zur Dingwelt wir stehen: es besteht hier noch kein Eigentum, sondern es soll hier die Situation vorgestellt werden, in der mehrere Menschen ohne Eigentum der Dingwelt gegenüberstehen und in der es sich gerade fragt, wie sie mit Recht zu Eigentum kommen können. Für diese Situation gilt offenbar der Grundsatz, daß *jeder ein Anrecht auf die Wirklichkeit als das Mittel seiner Selbsterhaltung* hat. Es wäre offenbar unrecht, wenn der eine alles für sich in Beschlag nähme und dem anderen nichts übrig ließe. Ja es wäre auch unrecht, wenn sich der eine mehr aneignete als der andere.

Jeder hat die gleichen Rechte an die Existenzmittel, und es ist kein Grund erfindlich, der die Ungleichheit in der Besitzergreifung rechtfertigen könnte. So entsteht hier die Norm der Gleichheit.

Diese Norm der Gleichheit ist in dem ursprünglichen Zustand, in dem noch kein Besitz besteht, unverkennbar. Und zwar liegt der Grund dieser Norm ebenfalls in der objektiven Wirklichkeit. Alle Menschen bedürfen der Dingwelt zur Selbsterhaltung, und ihnen allen ist die Dingwelt gegeben. Diese für alle Individuen gleichmäßige Zusammengehörigkeit der Dingwelt mit der menschlichen Selbsterhaltung ist der erste Grund der Gleichheitsnorm. Dieser Grund verweist einfach auf die objektive Wirklichkeit, daß verschiedenen Individuen mit gleichen Bedürfnissen dieselbe Welt zur Befriedigung gegeben sei.

Daneben ist die Gleichheitsnorm aber von besonderer Struktur, die sie von anderen Normen des objektiv Richtigen unterscheidet. Sie hat nicht nur die einfachen Tatbestände der Wirklichkeit zur Grundlage, sondern sie bildet ein Verhältnis zwischen zwei Faktoren. Es verhält sich bei ihr nicht so, daß die objektive Wirklichkeit selbst ohne weitere Vermittelung die Weisung für das Verhalten gäbe, sondern sie hat eine besondere Tätigkeit des Verstandes zur Voraussetzung. Das ist die Vergleichung der zwei Faktoren. So wird hier nicht nur die Gegebenheit der Wirklichkeit für das Verhalten zum Maßstab, sondern auch der Vergleich zwischen zwei Faktoren. Wie es aber durch diesen Vergleich zur Norm kommt, ist offenbar. Die Verschiedenheit der beiden Seiten wird als Unrecht empfunden. Diese Empfindung stellt sich freilich nicht bei jeder Vergleichung ein, so daß also nach einer besonderen Bedingung zu fragen ist. Und diese ist offenbar wieder in der objektiven Wirklichkeit zu suchen. Die Verschiedenheit wird als Unrecht empfunden, die nicht in der objektiven Wirklichkeit begründet ist, sondern die durch subjektives Wollen oder Streben geschaffen wird. Wenn die Menschen von Natur verschieden ausgestattet sind, so wird das nicht als Unrecht empfunden. Allerdings kann auch dann der Gedanke an den Schöpfer die Grundlage dafür abgeben, daß die Verschiedenheit nicht als unvermeidliche Wirklichkeit betrachtet, sondern als eine vermeidliche Gestaltung jenes Schöpferwillens gedacht wird; und dann wird

sich auch hier die Vergleichung nicht bei der Verschiedenheit zufrieden geben, sondern sie ebenso als Unrecht empfinden, wie jede andere Verschiedenheit, die nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern in subjektivem Belieben begründet ist. Wenn aber die Wirklichkeit nicht in der Hand eines subjektiven Willens gedacht, sondern als unvermeidliche Wirklichkeit hingenommen wird, so werden die Unterschiede in ihr nicht als Unrecht empfunden. Von Recht oder Unrecht kann nur im Blick auf ein Subjekt oder einen Willen die Rede sein. Demgemäß ist die Regel für die Vergleichung die, daß nur die Verschiedenheit als Unrecht empfunden wird, die nicht in der objektiven Wirklichkeit begründet ist, sondern in dem Belieben eines Subjekts.

Diese Forderung der Gleichheit, die sich an die objektive Wirklichkeit anschließt, ist unter einem besonderen Begriff bekannt: unter dem der Gerechtigkeit oder der Billigkeit. Es gibt allerdings einen allgemeineren Begriff von Gerechtigkeit, der mit der Gleichheitsnorm im besonderen nichts zu tun hat. In diesem allgemeineren Sinn ist der Begriff der Gerechtigkeit für die Ethik von grundlegender Bedeutung. Er besagt die Angemessenheit des Urteilens oder Verhaltens an die Normen des Rechten oder Unrechten überhaupt. In diesem Sinn ist die Gerechtigkeit die allgemeine Grundtugend. Trotzdem ist auch dieser allgemeine Gerechtigkeitsbegriff durch die Gleichheitsnorm definiert worden. Es ist aber unzweifelhaft, daß diese Definition eine Künstelei ist. Denn es gibt Normen, die nichts mit Gleichheit zu tun haben. Die Gleichheitsnorm ist nur eine besondere Art von Normen. Um so beachtenswerter aber ist es, daß diese besondere Norm den Allgemeinbegriff für sich im besonderen Sinn in Anspruch nehmen konnte. Die Gerechtigkeit im besonderen Sinn wird gemeinhin nach Maßgabe der Gleichheitsnorm verstanden, d. i. als ausgleichende Gerechtigkeit. Schon Aristoteles stellte im fünften Buch der Nikomachischen Ethik neben die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn die Gerechtigkeit im besonderen. Jene „ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend", „in der einen Gerechtigkeit sind alle Tugenden befaßt". „Ich suche indes die Gerechtigkeit, welche nur ein Teil der Tugend ist." Allerdings hat er es nicht vermieden, die Gleichheitsnorm zu

verallgemeinern. Das Gerechte im allgemeinen Sinn definiert er als das Gesetzliche und das die Gleichheit Einhaltende. Aber doch verwendet er die Gleichheitsnorm auch im besonderen Sinn, indem er von einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit redet.

Daß aber die Gleichheitsnorm den Gerechtigkeitsbegriff im besonderen für sich ausprägen konnte, gibt zu denken. Darin spricht sich offenbar die große Bedeutung der Gleichheitsnorm für die Erkenntnis von Recht und Unrecht überhaupt aus. Die Gleichheitsnorm ist in mehreren Sphären von Bedeutung: in dem Verhältnis der Personen selbst weist sie auf die Gleichheit aller als Menschen, in den wirtschaftlichen Beziehungen auf die gleichen Rechte an Besitz hin, und endlich kann sie auch das Verhalten des Subjekts zu den anderen mit dem Verhalten der anderen zum Subjekt vergleichen.[1]) Und wie ihr Umfang in der Summe der Normen nicht gering ist, so ist auch die Methode aller Gerechtigkeit von ihr in besonders deutlicher Form ausgeprägt. Wenn alle Gerechtigkeit in der Übereinstimmung mit den Normen der Wirklichkeit besteht, so besonders auch die Gleichheitsforderung. Dieser ist es um die Wahrung der objektiven Gleichheit durch das subjektive Verhalten zu tun. Aus diesen Gründen ist es begreiflich, wenn die Gerechtigkeit der Gleichheitsnorm im besonderen den Namen gegeben hat.

Dieses Gerechtigkeitsgefühl kann nun gerade in dem Gebiet der wirtschaftlichen Beziehungen besondere Bedeutung erlangen. Denn hier weist die objektive Wirklichkeit ursprünglich völlige Gleichheit auf. Während die Personen selbst verschiedene Ausstattung an Eigenschaften und Fähigkeiten haben können, verhalten sie sich in wirtschaftlicher Beziehung ursprünglich gleichartig. Sie haben dieselben Bedürfnisse und stehen vor derselben Welt. Wie sollte es da berechtigt sein, wenn ein Mensch mehr Güter empfängt als der andere? Dagegen sträubt sich das Gerechtigkeitsgefühl, d. i. die Gleichheitsnorm. Und zwar schließt sie sich mit der offenkundigen Bestimmung der Welt für die Selbsterhaltung jedes und somit aller Menschen zu dem Kanon der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller Menschen zusammen.

---

[1]) Vgl. S. 166 ff.

Dieser Kanon der Gleichberechtigung kann aber doppelt ausgeführt werden.

α) Die kommunistische Ausführung der Gleichheit.

Wenn alle Menschen grundsätzlich gleiche Ansprüche an die Welt als Existenzmittel machen können, so fragt es sich, ob sich die Einzelnen nicht darauf beschränken sollen, von Fall zu Fall die Welt zur Selbsterhaltung zu gebrauchen, ohne sich doch in die eigentliche Eigentumsbildung einzulassen. Denn sobald sie sich über den unmittelbaren Gebrauch hinausgehend Eigentum bilden, besteht die Gefahr, daß sie ihren Mitmenschen vorgreifen und deren Rechte verletzen. Vollends aber wäre Ungleichheit unvermeidlich als die Folge der Eigentumsbildung, wie wir noch ausführlicher sehen werden. Wenn einmal Eigentum, auch nur im geringsten Umfang, zugegeben wird, ist, wenn nicht schon bei der ersten Eigentumsbildung oder Okkupation, so doch bei der weiteren Entwicklung Ungleichheit unvermeidlich. Wenn diese unter allen Umständen vermieden werden soll, so bleibt also nichts anderes übrig, als die Eigentumsbildung überhaupt zu unterbinden und statt des Privateigentums nur Gemeinbesitz anzuerkennen. Die Möglichkeit des Gemeineigentums wird aber offenbar davon abhängen, ob es überhaupt eine Kommune, die alle einzelnen zusammenfaßt, gibt.

So entsteht der Kommunismus. Und zwar ist dieser Kommunismus noch nicht der praktische und revolutionäre, der die bereits gewordenen Zustände der Eigentumsordnung zurückschrauben will. Denn hier wissen wir noch nichts von den gewordenen Zuständen, sondern wir stehen in der ursprünglichen Situation, in der noch alle Menschen ohne Besitz der Dingwelt gegenüberstehen. Sofern dieser Zustand aber nicht mehr zurückzuführen und überhaupt nie wirklich gewesen ist, haben wir es hier mit dem rein theoretischen und primitiven Kommunismus zu tun. Allerdings hat dieser für den praktischen und revolutionären Kommunismus die Bedeutung eines Unterbaus. Der letztere beruft sich auf das Unrecht, das mit der ersten Eigentumsbildung verbunden gewesen sei. Ja er will jenen ursprünglichen, hypothetischen Zustand zurückführen. So hat auch die Theorie des primitiven Kommunis-

mus praktische Bedeutung als die Unterlage des revolutionären Kommunismus. Sie bedarf aber in jedem Fall gesonderter Behandlung, weil sie noch von dem Unrecht an dem einmal gewordenen Eigentum, das der reaktionäre Kommunismus vollends hinzufügt, frei ist. Wir haben hier die kommunistische Theorie in ihrer reinen, grundsätzlichen Gestalt.

Wenn wir nun nach der Beurteilung des grundsätzlichen Kommunismus fragen, so ist zunächst offenbar auf die tatsächlichen Formen des Zusammenlebens hinzuweisen. Die grundlegenden Faktoren desselben sind immer Einzelwillen gewesen und nie eine alle umfassende Gesamtheit, die sich zum Träger alles Besitzes hätte machen können. Verschiedene Menschengruppen, die in sich eine Einheit bildeten und sich so gegen andere abgrenzten, stehen am Anfang aller Geschichte und aller Eigentumsbildung und keine Kommune, und verschiedene Gruppen sind die Träger alles Besitzes und aller Kultur geblieben. Nicht die Gesamtheit ist das Prius, aus dem sich die Einzelnen abgesondert hätten, sondern die Einzelwillen sind das Prius und die Gesamtheit höchstens das letzte, in unendlicher Ferne liegende Ziel. Jene Einzelnen konnten und wollten aber keine Einheit über sich anerkennen, vielmehr bestanden sie nur in der Selbstbehauptung gegeneinander. Diese partikularistische Grundform des Gemeinlebens macht den Kommunismus zu einer Utopie und die Eigentumsbildung zur selbstverständlichsten und notwendigsten Form der wirtschaftlichen Existenz.

Und wenn diese Form der wirtschaftlichen Existenz auch zu großen Schwierigkeiten im Blick auf das Verhältnis der Menschen untereinander führt, so ist doch andererseits der großartige Erfolg nicht zu vergessen, den sie im Blick auf die Verwendung der Welt zur Erhaltung und Gestaltung der menschlichen Existenz gehabt hat. Ohne Privateigentum, sei es des Stammes oder der Familie oder einzelner, würde niemand das Interesse an der Steigerung der Nutzbarkeit der Welt gehabt haben. Dieselbe würde auf einem niedrigeren Niveau bloßer Lebenserhaltung geblieben sein. Dem Privateigentum ist die Entwicklung der Kultur zu danken. Allerdings kann das in der Ethik kein entscheidender Grund für die Notwendigkeit des Eigentums sein. Vielmehr fragt

es sich in der Ethik, ob nicht die Höhe der dinglichen Kultur mit dem Zerfall der wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander zu teuer erkauft sei. Und diese Frage ist von der Ethik aus sogar zu bejahen. Lieber eine niedrigere Lebenshaltung als die sozialen Schwierigkeiten, die sich in der weiteren Entwicklung des Privateigentums ergeben müssen, — wenn nicht etwa diese Schwierigkeiten doch zu lösen sind, wie wir sehen werden.

Wenn wir demgemäß den Blick auf die kulturelle Bedeutung des Eigentums ausschalten müssen, so bleibt doch gegen das Gemeineigentum dieser Einwand: daß es in Ermangelung einer alle Menschen umfassenden Gesamtheit eine Utopie ist. Das Mißverhältnis des Kommunismus zu den wirklichen Grundformen des Gemeinlebens ist der erste Einwand gegen den Kommunismus. Dieser Einwand kann auch nicht durch das Gemeineigentum innerhalb einer beschränkteren Menschheitsgruppe, eines Stammes oder einer Familie entkräftet werden. Denn dieses ist gegenüber anderen Gruppen doch wieder Einzeleigentum und selbst innerhalb der eigenen Gruppe tatsächlich auf die einzelnen verteilt. Jede Familie hat ihren besonderen Wohnort und anderes Eigentum. Solange die Geschichte der Menschheit nicht von der Gesamtheit bestimmt ist, wird der Kommunismus niemals streng durchführbar sein.

Diese tatsächliche Undurchführbarkeit des Kommunismus bedeutet nun aber doch noch keine Norm gegen ihn, die ihn als Unrecht hinstellte, und damit auch kein sittliches Urteil über ihn. Auf eine normative Beurteilung kommen wir aber, wenn wir die Rechte des einzelnen Menschen ins Auge fassen. Zu diesen Rechten gehört nun einmal die Eigentumsbildung. Wir sahen bei der grundlegenden Erörterung des Eigentumsrechtes an den Dingen, daß die Selbsterhaltung gar nicht durchführbar ist ohne Eigentum. Zunächst setzt schon die unmittelbare Verwendung der Existenzmittel Eigentum voraus, wie wir sahen. Das Eigentum ist nur die weitere Sphäre der Existenz selber, die erweiterte Lebenssphäre der Person. Als solche ist sie aber Gegenstand der Achtung. Wenn das Eigentum nur die Sphäre der Selbsterhaltung ist, deren Ausbildung die selbstver-

ständliche Folge der selbständigen Existenz überhaupt ist, so tritt sie wie die Person selbst Achtung gebietend allen anderen gegenüber.

Es war aber nicht nur der unmittelbare Verbrauch, der die Eigentumsbildung forderte, sondern auch die Arbeit an den Dingen. Diese hat die Eigentumsbildung zur notwendigen Folge. Die Arbeit verleiht ein Anrecht an das Produkt, das sich nur im Eigentumsbegriff ausdrücken läßt. Und eben dieses Recht der Arbeit verkennt der Kommunismus auch. Allerdings befindet er sich in dieser Beziehung in einem merkwürdigen Widerspruch, wenigstens sofern er reaktionär wird. Die Polemik gegen das Kapital wird von der Reaktion wesentlich durch den Satz geführt, daß dem Arbeiter das Produkt gehöre. Diese Polemik dient dann aber andererseits nur dazu, den Kommunismus herbeizuführen. Der Kommunismus ist aber nicht anders möglich als durch Enteignung aller Produkte und ihre Aneignung durch die Gesamtheit. Man mag sagen, die Gesamtheit befasse die Einzelnen in sich und bedeute also auch ein Eigentumsrecht der anderen. Aber diese Ausflucht ist ein Sophisma. Nicht allein, daß neben dem Einzelnen, der das Recht auf das Produkt hat, die anderen stehen, sondern von allen Einzelnen als solchen bleibt die Gesamtheit immer verschieden. Die Gesamtheit, als Subjekt von Entscheidungen gedacht, ist eine Einheit, die auch einen Einzelwillen gegenüber allen anderen Einzelwillen darstellt. Die Einzelnen wollen oft etwas ganz anderes als der Gesamtwille; in diesem Gegensatz beweist es sich, daß die Gesamtheit von den Einzelnen zu unterscheiden ist.

So ist in jedem Fall hinsichtlich des Konsums sowohl wie des Erwerbes der Kommunismus eine Vergewaltigung des Einzelwillens durch einen anderen Willen. Wie nur ein Kapitalist die Besitzlosen vergewaltigen kann, so die Gesamtheit die Einzelnen. Der Kommunismus ist der größte Tyrann. Er ist der Tod aller persönlichen Selbständigkeit. Er würdigt die Personen zur bloßen Nummer einer bloßen Summe herab. Er ist kein Organismus mannigfaltiger Individuen, deren jedes zum Ganzen tut, was seine natürlichen Anlagen und Kräfte vermögen, sondern er ist eine rein mechanische Größe. Alles Eigenleben und Eigenstreben der Person hört in ihm auf. Er macht aus den selbständig und individuell von der Natur ausgestatteten Personen eine bloße

Masse. Dieser Begriff der Masse hat hier seinen Ort. Wo jeder für sich steht, ist er ausgeschlossen. Da sind die Einzelwillen die Träger der Kultur und der wirtschaftlichen Beziehungen. Und zwar kann sich da jeder Einzelwille, wie wir sehen werden, für sich regen, nicht nur der Eigentümer, der die Arbeiter anstellt, sondern auch der Arbeiter, der sich durch seine selbständige Regsamkeit seinen Unterhalt erwirbt. Hier aber wird alle diese Selbständigkeit unterdrückt, und die Person wird bloße Nummer einer Masse. So ist es die persönliche Selbständigkeit, die dem Kommunismus zur Norm und zur Verurteilung wird.

β) Die distributive Ausführung der Gleichheit.

Wenn somit die Eigentumsbildung eine Bedingung und ein Recht der selbständigen, persönlichen Existenz ist, so kann dadurch doch die Norm der Gleichberechtigung nicht aufgehoben werden. Es wäre trotzdem unrecht, wenn die Eigentumsbildung sich so vollzöge, daß einer sich durch bloße Gewalt mehr aneignete, als ihm im Vergleich mit allen anderen zukommt. Allerdings wird nicht zu leugnen sein, daß sich die Eigentumsbildung in den Anfängen der Geschichte vielfach so vollzogen hat. Davon wird in der Lehre von dem wirklichen Verhalten des Willens noch ausführlicher zu reden sein. Es steht auch in dieser Beziehung die geschichtliche Wirklichkeit gegen die Norm; Gewalt geht vor Recht. Das Recht bleibt aber Recht und verurteilt die Gewalt als Unrecht und unsittliches Verhalten. Aber dieser gewaltsamen und unrechtmäßigen Eigentumsbildung dient es zur Entschuldigung, daß es niemals eine Gesamtheit gegeben hat, die gegenüber dem Recht der Eigentumsbildung das gleiche Recht aller vertreten hätte, ja daß eine Gleichteilung in jedem Fall, selbst bei Vorhandensein einer Kommune, auch deshalb unmöglich sein wird, weil die Summe aller Individuen sowohl wie die Summe aller Existenzmittel unübersehbar ist. Vollends aber wird die Gewalt und das Unrecht, das mit der Eigentumsbildung verbunden ist, durch die weitere Entwicklung des Eigentums unwirksam gemacht, sofern durch diese selbst bei etwaiger Gleichteilung im Anfang doch notwendig Ungleichheit entsteht, wie wir sehen werden.

Wenn wir nun aber von der Gewalt der Eigentumsbildung absehen und nach der Vereinigung des Rechts auf Eigentum mit der Gleichberechtigung fragen, so ist diese auf doppelte Weise denkbar.

Die erste und unmittelbarste Regulierung der Eigentumsbildung durch das Gleichheitsprinzip ist offenbar die Gleichteilung des Gesamtbesitzes. Diese könnten wir geradezu als distributiven Kommunismus bezeichnen. Wie aber über diese Gestaltung der wirtschaftlichen Beziehungen zu denken ist, ist offenbar. Sie entspricht ohne Zweifel der Norm. Aber sie entspricht in keiner Weise den wirklichen Lebensbedingungen der Menschheit, d. h. sie ist undurchführbar. Es fehlt an der Übersicht über die Güter und die Menschen und an der leitenden Gesamtheit.

Neben der Gleichteilung ist aber noch eine andere distributive Durchführung des Gleichheitsprinzips möglich: die Überlassungstheorie. Das Eigentum kann dadurch auf rechtmäßigem Wege zustande kommen, daß der eine dem anderen seinen Teil überlassen hätte. Diese Überlassung muß nicht als positive Überweisung gedacht werden. Dann wäre es allerdings unerfindlich, wie sie hätte geschehen sollen. Somit kann sie nur negativ, eben als Überlassung, gedacht werden. Und zwar kann diese in mehrfacher Weise begründet sein. Wenn die Gegenstände für den Menschen Wert haben, so kann sie nur so begründet sein, daß der Mensch ihrer nicht mehr bedarf, weil er schon genug hat, oder so, daß er sie nicht zu seinem Besitz machen kann, also entweder in der Überflüssigkeit oder in der Unmöglichkeit der Besitzergreifung. Daneben besteht dann noch die Möglichkeit, daß die Dinge für den Menschen keinen Wert haben. Dann könnte einer die Verwertbarkeit dieser Dinge durch ein besonderes Verfahren der Bearbeitung entdecken. Wenn er so die für andere wertlosen Dinge durch seine Arbeit zu Wertgegenständen gestaltet, so könnte dadurch offenbar rechtmäßiges Eigentum entstehen. Ebenso aber ist es offenbar berechtigt, wenn der Einzelne die von den anderen sei es aus Überfluß, sei es aus Unmöglichkeit unbesetzten Gebiete für sich in Anspruch nimmt. Auf diesem doppelten Wege könnte unter Wahrung des Grundsatzes der Gleichheit Eigentum entstehen.

Diese Theorie der Überlassung hat in seiner Weise, d. i. innerhalb des Willensverhältnisses des Streites, Herbart ausgebildet. Wenn die streitenden Willen sich beiderseits von dem Streitobjekt zurückgezogen haben, wie es das Mißfallen am Streit fordert, so „kann es sein, daß einer das Überlassen des anderen bemerkt und jetzt das Überlassen, als mit dem Willen des anderen, sich zueignet. Es kann sich fügen, daß, wenn schon beide zurückgewichen waren, doch einer eher als der andere die geschehene Einräumung wahrnimmt, und, da er es jetzt ohne Streit vermag, die seinige wieder aufhebt, um seinen ersten Zweck zu verfolgen. Sollte jetzt der Streit sich erneuern, so könnte er nur von dem ersteren, durch zurückgenommenes Überlassen erhoben werden: damit erhöbe er das Mißfallen am Streit; er wäre es demnach, der die praktische Weisung dieses Mißfallens, die nun ihm allein gilt, übertreten hätte. Soll nicht also geurteilt werden, so muß sein Überlassen, einmal geschehen, ihm als Regel gelten; als eine Grenze, die er nicht überschreiten darf, die ihn ausschließt von dem, was er dem anderen zugeschrieben hat: mit einem Wort, es ist eine Rechtsgrenze zwischen beiden vorhanden". [1]) Diese Theorie darf abgesehen von dem als Rahmen und Voraussetzung angenommenen Willensverhältnis wohl als Norm und Wirklichkeit der Eigentumsbildung betrachtet werden.

Diese Überlassung ist aber auch für die wirklichen Anfänge des Eigentums als bedeutsam zu denken. Es verhält sich in der Tat so, daß die verschiedenen Stämme der Menschheit nicht nur durch Gewalt Eigentum gebildet haben, sondern auch durch Überlassung. Solange und soweit die Wirklichkeit noch umfassend genug war, allen Menschen zu dienen, war sogar die Eigentumsbildung auf Grund der Überlassung der natürlichste Weg. Wenn ein Weideplatz bereits von einem Stamm besetzt war und wenn es in der Nähe noch weitere Plätze gab, so lag kein Grund vor, die bereits besitzenden durch Gewalt zu verdrängen, sondern vielmehr sich das freigelassene anzueignen. Diese Art der Eigentumsbildung ist aber von weitestem Umfang, weil die Überlassung ein weites Gebiet freiläßt. Je ursprünglichere Zeit, desto mehr

[1]) Herbart, Allg. prakt. Philos. 1808 S. 118f.

ist der Mensch mit den äußersten Existenzmitteln zufrieden. Und so bleibt ein weites Gebiet für die Besitzergreifung frei.

So sind dreierlei Arten der Eigentumsbildung denkbar: die gewaltsame, die nicht nach dem Recht fragt, und die nach dem Recht fragende, sei es die Gleichteilung, sei es die Besitznahme des Überlassenen. Wenn die Gleichteilung eine bloße Theorie ist und nicht mit den wirklichen Formen des Gemeinlebens übereinstimmt, so ist die wirkliche Eigentumsbildung teils die gewaltsame, teils die durch Überlassung sich bedingende. Das Unrecht, das in jener enthalten ist, wird aber doch insofern bedeutungslos, als das Eigentum auch ohne sie auf rechtmäßigem Wege zustande kommen kann und als in jedem Fall, selbst bei ursprünglicher Gleichteilung, die weitere Entwicklung des Eigentums sofort nach seiner Konstituierung zur Ungleichheit führen muß.

Wenn nämlich einmal Eigentum zugegeben ist, so ist die Ungleichheit desselben unvermeidlich. Schon die Okkupation kann und muß sich infolge der Überlassung nicht unbedingt nach der Gleichheitsnorm richten. Vollends ist dann aber die Verwendung des Eigentums verschieden. Der eine verbraucht mehr als der andere, und der eine hat größere Arbeitsfähigkeiten als der andere. So bringt allein schon die Individualität des Besitzers Unterschiede mit sich. Und diese Unterschiede sind mit der von der Natur gegebenen Individualität wohl begründet. Auch hier ist von einem Recht der Individualität zu reden. Dazu kommt aber das Recht der Arbeit an ihre Produktion. So ist allein schon im Dasein des Eigentümers selbst für rechtmäßige Begründung der Ungleichheit gesorgt. Daneben werden wir weitere Wurzeln der Ungleichheit in dem Verkehr des Eigentums kennen lernen.

Diesen Ungleichheiten gegenüber kann dann noch einmal die Gleichheitsnorm sich geltend machen. Und zwar ist das nicht anders möglich als so, daß eine fortgesetzte Gleichteilung verlangt würde, die dann etwa nach bestimmten Zeitabschnitten vollzogen würde. Diese fortgesetzte Gleichteilung ist aber offenbar auch nicht durchführbar. Sie würde festes Eigentum gar nicht aufkommen lassen und würde auch ein Unrecht an der Arbeit und deren Eigentumsrechten sein.

2. Die Normen des Eigentumsverkehrs (das Recht der Ungleichheit).

Wenn einmal Eigentum vorhanden ist, so gibt es auch Verkehr des Eigentums untereinander. Die Menschen können nicht nur bei der Bildung des Eigentums in Beziehung zueinander treten, sondern auch durch das Eigentum selbst. Somit kommen wir hier zu einer neuen Art wirtschaftlicher Verhältnisse und Normen. Wenn aber für die Bildung des Eigentums wesentlich die Norm der Gleichheit galt, so wird hier die Ungleichheit des Eigentums unvermeidlich. Wie dieselbe schon in der Verschiedenheit der Individuen begründet war, so empfängt sie jetzt neue Begründungen. Es sind aber mehrere Arten von Eigentumsverkehr denkbar.

α) Der unentgeltliche Eigentumsübergang. Zunächst kann das Eigentum des einen in den Besitz des anderen übergehen, ohne daß der erste ein Entgelt dafür empfinge. Gegen diesen unentgeltlichen Übergang können scheinbar berechtigte Einwände erhoben werden. Die Unentgeltlichkeit widerspricht offenbar dem Grundsatz, daß der Besitz wesentlich auch durch Leistung und Arbeit bedingt sei. Daher wird gegen diesen Übergang der Vorwurf erhoben, daß er unverdient sei. Aber diese Argumentation kann doch nicht entscheidend sein. Ihr steht gegenüber das Eigentumsrecht. Dieses verleiht dem Eigentümer das Verfügungsrecht. Wenn überhaupt Eigentum anerkannt wird, so ist eine Eigentumsübertragung durch den ursprünglichen Eigentümer unanfechtbar. Es kann also nur dadurch gegen sie argumentiert werden, daß die Verfügbarkeit des Eigentums überhaupt angefochten wird. Und zwar wird dann statt der Übertragung auf andere ein Zurückfließen des Eigentums in den Gemeinbesitz oder eine neue Teilung gefordert werden. Diese Auffassung streitet aber gegen das Eigentumsrecht.

Der unentgeltliche Eigentumsübergang ist demnach aus dem Eigentumsrecht zu begründen. Und zwar kann er in doppelter Weise aus ihm hervorgehen. Zunächst in natürlicher Weise. Der natürliche Eigentumsübergang ist begründet in den natürlichen Zusammenhängen der Menschen, in der Familie: die Nachkommen erben das Eigentum der Eltern. Wenn gegen ihn

jener Einwand erhoben worden ist, so ist doch gerade seine Berechtigung in der unzweifelhaftesten Weise begründet. Zunächst ist schon darauf hinzuweisen, daß schon bei Lebzeiten der Erblasser die Erben das Eigentum jener genießen. Das Eigentum der Eltern ist zugleich das der Familie. Die Berechtigung dieser Gütergemeinschaft ist aber darin begründet, daß die Eltern die Pflicht haben, für ihre Nachkommen zu sorgen, und letztlich darin, daß die Nachkommen nur die Fortsetzung des elterlichen Lebens sind. Die Nachkommen sind im Grunde gar nicht neue und verschiedene Personen, sondern die Fortsetzung des elterlichen Lebens. Wie sie aber dieses fortsetzen, so haben sie auch ein Recht auf den elterlichen Besitz. Ein ähnlicher Lebenszusammenhang besteht auch zwischen den Ehegatten.

Neben diesem natürlichen Eigentumsübergang ist dann aber noch ein positiver oder willensmäßiger denkbar. Das ist die Schenkung. Der Eigentümer kann auch auf andere als seine Verwandten seinen Besitz übertragen. Dieses Recht ist freilich einzuschränken durch die natürlichen Zusammenhänge. Diese gehen den subjektiven Neigungen vor. Und es kann manche Fälle geben, in denen die natürlichen Zusammenhänge dem subjektiven Belieben zur Norm werden. Die natürlichen Zusammenhänge des Menschenlebens geben der Eigentumsübertragung Gesetze, ohne daß der ausdrückliche Wille des Eigentümers an ihr beteiligt wäre. Wie aber aus beiden Eigentumsübergängen Ungleichheit im Besitz hervorgeht, ist offenbar.

β) Der unentgeltliche Eigentumsverkehr. Das Eigentum kann offenbar auch auf entgeltlichem Wege in Verkehr kommen. Dadurch erst entsteht neben dem einseitigen Übergang der eigentliche Verkehr. Das ist der Umtausch des Eigentums, der Handel. Dieser hat für die weitere Entwicklung des Eigentums ungemessene Bedeutung. Er schafft geradezu eine neue Art des Eigentums. Wenn nämlich mehrere Güter miteinander vertauscht werden, so entsteht, je mannigfaltiger sie sind, das Bedürfnis einer Verkehrseinheit. Das ist das Geld. Dieses wird in den meisten Fällen nicht wieder ein unmittelbares Gebrauchsmittel sein; denn es muß handlich und dauerhaft und in jeder Weise für den allgemeinen Verkehr bräuchlich sein. Eine Bedingung

wird ihm allerdings von seinem Ursprung her meist noch anhaften: es wird einen wirklichen Wert darstellen, der etwa in seiner Seltenheit bestehen wird. So die Edelmetalle. Aber auch diese Bedingung ist nicht unerläßlich, wie das Papiergeld zeigt. Der Sinn des Geldes ist die Übereinkunft, die es zur Verkehrseinheit macht. So entsteht eine neue Kategorie des Besitzes, die höhere Kapitalbildungen ermöglicht als die unmittelbaren Gebrauchsgegenstände.

Für diesen Eigentumsverkehr gibt es nun auch eingreifende Normen. Und zwar sind das offenbar die Normen, die für die positive Verhältnisbildung überhaupt gelten: die Norm der Achtung und der Aufrichtigkeit. Es ist unrecht, wenn der eine den anderen zum Mittel seiner Selbstsucht macht. Diese Gefahr liegt gerade auch im Güterumtausch nahe. Der Handel ist ein Hauptsitz des Egoismus und seines Unrechts an den Mitmenschen. Der eine sucht den anderen zu übervorteilen. 'Wie der Nagel in der Wand zwischen zwei Steinen, so sitzt die Sünde zwischen Käufer und Verkäufer'. Der Beruf des Kaufmanns scheint nicht ohne Unaufrichtigkeit möglich zu sein. Dagegen richtet sich dann die Norm, daß man die anderen in ihrer Selbstzwecklichkeit achten und nicht zu Mitteln des eigenen Gewinns machen solle. Und diese Norm kann hier noch einen besonderen Ausdruck gewinnen: das ist das Gesetz der Äquivalenz. Der eine soll dem anderen so viel geben als seine Gabe wert ist. Damit ist denn auch ausgeschlossen, daß durch den Umtausch selbst Ungleichheit im Besitz entsteht.

Wenn so der Handel selbst nicht zur Ungleichheit führen kann, so kann es doch die Verschiedenheit der Nachfrage und des Angebots der einzelnen Gegenstände. Von da aus schließt sich der Handel mit der Vererbung und mit der verschiedenen Arbeitsleistung und dem verschiedenen Verbrauch des Einzelnen zusammen, um die Ungleichheit des Eigentums selbst für den Fall ursprünglicher Gleichteilung begreiflich zu machen. Wenn überhaupt im Gegensatz zum Kommunismus Eigentum zugegeben wird, so ist also mit jenen Stücken eine rechtmäßige Kapitalbildung gegeben.

II. Die Normen des Verhältnisses von Eigentum und Besitzlosigkeit (die soziale Frage).

Die Eigentumsordnung nun, die von der zwecks Verbrauchs und Bearbeitung geschehenden Okkupation und von dem Produkt der Arbeit ausgeht und zu Vererbung und Handel führt, gewinnt ihre größte Schwierigkeit und Bedenklichkeit erst infolge der Entwicklung, die zur Ungleichheit führt. Diese Ungleichheit nämlich kann zu den größten Gegensätzen führen. Auf der einen Seite stehen die Besitzenden, auf der anderen die Besitzlosen. Während grundsätzlich, nach Maßgabe der ursprünglichen Situation, alle Menschen Anrecht hatten auf die Existenzmittel, die die Welt darbot, ist die Welt nun einer bestimmten Summe von Menschen zugefallen und die anderen sind ohne Existenzmittel. So ist aus der grundsätzlichen Gleichberechtigung der Zustand geworden, daß die einen die Herren der Welt und aller ihrer Güter sind, während die anderen nichts ihr eigen nennen können. Diesem Zustand gegenüber wird die Norm der Gleichheit naturgemäß besonders stark empfunden; ja sie kann dem, der sie noch nicht erkannt hat, gerade an diesem Punkt deutlich werden. Wenn wir von aller geschichtlichen Entwicklung absehen, so ist es offenbar ein Unrecht, daß die einen alles inne haben und die anderen nicht das Nötigste, daß gar z. B. die einen nicht wissen, wie sie ihr Geld anlegen sollen, und die anderen Hunger leiden. Das ist ein Unrecht in Anbetracht der Gegebenheit der Welt für alle Menschen und in Anbetracht der Gleichheit aller Menschen als solcher.

An diesem Punkte tritt dann aber vollends ein ganz neues wirtschaftliches Verhältnis der Menschen ein, von dem wir bisher noch nicht zu reden veranlaßt waren. Wenn nämlich Menschen kein Eigentum haben und die Welt ihnen keine unmittelbaren Existenzmittel mehr anzubieten hat, so bleibt ihnen nur eins übrig: der Broterwerb durch die Arbeit. Und zwar ist diese Arbeit der Besitzlosen von besonderer Art. Sie kann nämlich den Arbeitsstoff nicht mehr unmittelbar von der Natur entnehmen und sich zur Arbeit und vollends durch die Arbeit aneignen; vielmehr ist ja die Welt gerade vergeben, und so hat die Arbeit fremdes

Eigentum als Material zur Voraussetzung. So entsteht die Arbeit für andere. Wie aber die Produktionsmittel nicht dem Arbeiter gehören, so auch nicht das Produkt. Der Arbeiter empfängt für die Arbeit nur den Lebensunterhalt vom Eigentümer, als Lohn, das Produkt fällt dem Eigentümer zu. Das Produkt muß aber einen größeren Wert darstellen als der Lebensunterhalt des Arbeiters; denn sonst würde der Eigentümer keine Arbeiter anstellen. So kann man von einem Mehrwert der Arbeit reden. Dieser fällt dem Eigentümer zu. Dadurch ist eine neue Wurzel der Ungleichheit des Besitzes und der Kapitalbildung gegeben, die neben der Okkupation, der Individualität mit ihrem verschiedenen Verbrauch und Arbeitsquantum, der Vererbung und dem Handel in Ansatz zu bringen ist. Und zwar ist diese Wurzel noch triebkräftiger als die anderen. Denn der Mehrwert des Produkts kann, zumal infolge des die Arbeit verringernden Maschinenbetriebes, noch bedeutend in die Höhe getrieben werden. So wächst das Eigentum durch die Arbeit anderer. Die Arbeiter werden zu Mitteln der Kapitalbildung. Ihre Arbeitskraft und -leistung wird zur Ware, die wie alle Ware bezahlt wird. Wer kein Eigentum mehr hat, das er auf den Markt bringen könnte, der muß seine Arbeitskraft verkaufen. So wird der Gegensatz der Besitzenden und der Besitzlosen zu dem der Kapitalisten und der Arbeiter.

Dieses neue Verhältnis wirtschaftlicher Art zwischen den Menschen, das wir kurz als das Lohnverhältnis bezeichnen können, hat erst hier seinen Ort, nachdem sich bereits die Entwicklung des Eigentums vollzogen hat, die dazu führte, daß die einen alles besitzen und die anderen nichts. Es kann keinen anderen Grund geben, der zur Anbietung der Arbeitskraft führen könnte, als der Mangel an anderem, dinglichem Besitz, an Eigentum. Solange der Mensch Eigentum hat, das ihm seine Selbsterhaltung sichert oder solange ihm die Welt unmittelbar seine Existenzmittel darbietet, ist die Arbeit für andere ausgeschlossen; die Arbeit für andere setzt erst da ein, wo die Welt bereits Eigentum einzelner geworden ist, wo neben den Kapitalisten die Besitzlosen stehen. Die Beachtung dieser Begründung der Arbeit für andere wird sich als nicht unwichtig herausstellen, wenn der Sozialismus die Meinung begünstigt, als sei die Arbeit für andere der entscheidende Ur-

sprung des Kapitals. Das bedeutendste Werk über „das Kapital" stellt das Kapital fast nur als das Produkt der Arbeit für andere hin. Demgegenüber ist zwar zuzugeben, daß das ungeheure Anwachsen des Kapitals in der neueren, technisch fortgeschrittenen Zeit, der Arbeit anderer zu verdanken ist, daß aber die Arbeit für andere sich selbst erst da einstellen konnte, wo bereits den Besitzenden die Welt gehörte und für die Besitzlosen nichts mehr übrig blieb. Das Lohnverhältnis beruht bereits auf dem Gegensatz von Besitzenden und Besitzlosen, indem es keinen anderen Antrieb zur Arbeit für andere geben kann als die Besitzlosigkeit.

Allerdings hat es von alters her Arbeit für andere gegeben. Aber von der in der Besitzlosigkeit begründeten und so dem Erwerb dienenden Arbeit für andere ist eine andere Art der Arbeit für andere zu unterscheiden. Sie kann nämlich nicht nur in der Besitzlosigkeit und in der Erwerbsnotwendigkeit begründet sein, sondern auch einfach in der Gewalt. Wenn ein Stamm den anderen unterjocht hatte, so lag es nahe, daß er ihn zu Arbeitern für sich machte. Ja die wirtschaftliche Lage eines Stammes führte oft selbst zur gewaltsamen Beschaffung von Arbeitern. Diese gewaltsam begründete Arbeit für andere ist die Sklaverei. Deren ganzes Verhältnis zu den Herren ist denn auch durch die gewaltsame Begründung bestimmt: der Herr verfügt über die ganze Arbeitskraft des Sklaven und gibt ihm nur die Existenzmittel selbst, nicht einen Lohn, dessen Verwendung in seine Hand gestellt wäre. Daß ein Mensch aber aus eigenen Stücken für andere arbeitet, ist nur als Erwerbstätigkeit der Besitzlosen denkbar; Besitzlosigkeit hat aber die Kapitalbildung, die die Güter der Erde unter wenige verteilt, schon zur Voraussetzung.

Hier ist erst der Ort der sozialen Frage. Die Voraussetzung derselben ist, daß bereits Eigentums- und Kapitalbildung stattgefunden habe und daß sich dem Eigentum die Besitzlosigkeit gegenüber befinde, der nichts anderes übrig bleibt, als die eigene Haut zu Markte zu tragen, um sich damit das tägliche Brot zu verdienen, den Eigentümern aber den Besitz der Produkte zu überlassen. Diese vorauszusetzende Situation selbst genügt aber doch

noch nicht, die Entstehung eines so schwierigen und scheinbar unlösbaren Problems erklärlich zu machen. Denn wir werden sehen, daß beide Seiten, die Kapitalisten wie die Besitzlosen, zu ihrem Recht kommen können. Aber in Wirklichkeit ist das Lohnverhältnis durch den Egoismus der beiden Parteien gestaltet worden. Und zwar zunächst von den Kapitalisten in ihrem Sinn. Die Einseitigkeit des Kapitalismus wird dann die entgegengesetzte Einseitigkeit des Kommunismus als Reaktion hervorrufen, und die Lösung wird in der Mitte liegen. Wir nennen sie kurz den Sozialismus. So können wir von drei Phasen der sozialen Frage reden: vom Kapitalismus, vom Kommunismus und vom Sozialismus.

a) Die Einseitigkeiten (Kapitalismus und Kommunismus) und ihr Kampf.

1. Die Grundsätze der Arbeit für andere werden offenbar zunächst nicht von den Prinzipien des Rechts und des Richtigen geschaffen werden, sondern von den Interessen der Besitzenden aus. Diese haben die Macht, Arbeiter anzustellen oder zu entlassen. Die Besitzenden werden sich aber als Menschen mit ihrer Selbstsucht nicht nach dem, was recht ist, richten, sondern nach ihren eigenen Interessen. Daher ignorieren sie die grundsätzliche Gleichberechtigung aller an den Existenzmitteln, sie versteifen sich auf die Rechtmäßigkeit oder wohl gar nur auf die Tatsächlichkeit ihrer Eigentumsrechte. Sie betrachten die Arbeitskräfte als Ware, die den anderen Produktionsmitteln gleich ist. Sie nehmen sie zu dem billigsten Preis, den sie erreichen können, und für die höchste Arbeitszeit, die geleistet werden kann. Denn durch dieses Arbeitsmaximum und Existenzminimum wird der Mehrwert der Arbeit, auf den es dem Besitzenden allein ankommt, gesteigert. Dem Gewinn der Besitzenden steht dann das Existenzminimum der Arbeiter gegenüber. So erbaut sich das Kapital aus dem Fleiß anderer, die nur des Lebens Notdurft empfangen.

2. Daß diese kapitalistische Gestaltung der Arbeit für andere nur der Grund einer neuen Einseitigkeit werden mußte, ist offenbar. Und zwar konnte sich diese Reaktion zunächst auf die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Menschen berufen. Der Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen und die Gegebenheit der Existenz-

mittel für alle, auf die Gerechtigkeit und die ursprüngliche Wirklichkeit, bilden den ersten Grundsatz dieser Reaktion. Sie geht aber über jenen originären, theoretischen Kommunismus weit hinaus, indem sie ihn an diesem Punkte innerhalb der bereits begründeten Eigentumsordnung geltend macht. Dadurch wird der Kommunismus aus einer bloßen Theorie zur praktisch wirksamen, ja revolutionären Doktrin. Er erklärt die bestehenden Eigentumsrechte für ungültig, sieht in ihnen wie vollends in der Vererbung das größte Unrecht. Insbesondere verurteilt er die Kapitalbildung durch anderer Arbeit. Sie sei eine Ausbeutung und Enteignung der Arbeiter. Diese Kritik der Eigentumsordnung geht dann leicht über sich selbst hinaus, indem sie im Gegensatz zur Arbeit für andere das Eigentumsrecht der Arbeit fordert. Denn offenbar ist dieses mit dem Kommunismus nicht verträglich.

b) Die sozialen Normen.

In diesem Gegensatz des Kapitalismus und Kommunismus kann es nun aber Normen geben, die von lösender Bedeutung sind. Es gibt für beide Seiten Pflichten. Wenn aber beide, Kapitalisten und Arbeiter, sich pflichtmäßig verhalten, so dürfte wohl die Lösung ihres Streites zu erwarten sein.

Was nun zunächst die Pflicht der Besitzenden ist, kann auf Grund des prinzipiellen und ursprünglichen Verhältnisses aller Menschen zu den Existenzmitteln keinem Zweifel unterliegen. Wenn alle Menschen grundsätzlich gleiches Recht auf Existenz durch die Dingwelt haben, so haben offenbar diejenigen, denen der Besitz der Existenzmittel zugefallen ist, eine Pflicht gegen die anderen. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß ihnen der Besitz zum großen Teil rechtmäßig zugefallen ist. Denn auch das gute Recht des Privateigentums kann den Grundsatz von der ursprünglichen Gleichberechtigung nicht aufheben. Mit diesem Grundsatz ist aber eine gewisse Verpflichtung der Eigentümer gegen die Besitzlosen gegeben. Die Güter der Besitzenden sind dieselben, die ursprünglich und grundsätzlich der ganzen Menschheit gehören. Die Besitzenden sind die Inhaber der allen Menschen zur Selbsterhaltung gegebenen Existenzmittel. Als solche haben sie die Pflicht, für die Existenz derer zu sorgen, denen die

Existenzmittel entzogen sind. Sie sind die Verwalter des Gesamteigentums.

Diese Pflicht der Besitzenden könnte nun zum Kommunismus zu führen scheinen. Aber ihre Ausführung ist durch eine entsprechende Pflicht der Besitzlosen bedingt. Diese haben nämlich zunächst einmal die Pflicht, die Rechtmäßigkeit des Eigentums trotz der ursprünglichen Gleichberechtigung anzuerkennen. Sie haben kein Recht, sich das Eigentum der Besitzenden ohne weiteres anzueignen. Damit würden sie ein Unrecht oder Verbrechen am Eigentum begehen. Vielmehr kann die Verwendung des Eigentums für die Besitzlosen nur von dem Willen der Eigentümer selbst ausgehen. Diese begehen ein Unrecht, wenn sie sich jener Verwendung entziehen; aber nehmen dürfen sich die Besitzlosen nichts. Ein Mittel aber haben sie, an dem Eigentum Anteil zu gewinnen. Das ist die Arbeitskraft. Diese ist der gewiesene Weg zur Gewinnung der Existenzmittel. Wenn die Besitzlosen ihr grundsätzliches Anrecht auf die Existenzmittel geltend machen wollen, so ist das in Anbetracht der rechtmäßigen Eigentumsbildung nur möglich, indem sie den Eigentümern ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen. Wenn sie ihre Arbeitskraft brach liegen lassen, so haben sie kein Recht, die grundsätzliche Gleichberechtigung wider die rechtmäßige Eigentumsbildung geltend zu machen.

Die Lösung der sozialen Frage kann nach den Normen des Eigentumsbegriffs nur die Diagonale zwischen zwei Kräften sein. Die eine ist der Kanon der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller an der Wirklichkeit als Existenzmittel; die andere ist der Kanon der berechtigten Eigentumsbildung. Diese beiden Grundsätze lassen sich nur dadurch vereinigen, daß die Besitzlosen ihre Arbeitskraft den Besitzenden anbieten, um dadurch Anteil an den Existenzmitteln zu erlangen. Diese Lösung kann allerdings den Anschein erwecken, als ob sie zugunsten der Besitzenden sei und nur den Besitzlosen eine Pflicht auferlegte. Daß man sich durch die Arbeit erst ein Recht an die Güter, die grundsätzlich allen Menschen gegeben sind, erwirbt, ist nichts Besonderes. Jedenfalls scheint dadurch der Kanon der grundsätzlichen Gleichberechtigung gar nicht zu besonderer Geltung zu ge-

langen. Dieser Schein fällt nun aber hin, sobald wir die Gestaltung des Arbeitsverhältnisses und den Fall der Arbeitsunfähigkeit ins Auge fassen. Für die Gestaltung des Arbeitsverhältnisses und für die Arbeitsunfähigkeit tritt der Grundsatz der Gleichberechtigung in wirksamste Geltung.

1. Die Pflicht der Besitzlosen gegen die arbeitsunfähigen Besitzlosen. Wenn ein Mensch arbeitsunfähig ist oder wird und nicht die Möglichkeit zur Eigentumsbildung hat oder hatte, so haben die Besitzenden die Pflicht zur Fürsorge für seine Selbsterhaltung. Mit dieser Pflicht ist nicht das natürliche Mitempfinden mit ihm gemeint, das ja keine Pflicht, sondern außerpflichtmäßige Tugend ist, noch auch die Pflicht zur Wohltätigkeit, die die Notlage dem Hilfskräftigen stellt, wenn sie ihm vor Augen und Hände gegeben ist. Vielmehr gewinnen wir hier im Unterschied von der durch die Notlage aufgegebenen Pflicht eine neue Verpflichtung zur Wohltätigkeit. Dieselbe liegt darin, daß grundsätzlich alle Menschen Rechte auf die zur Selbsterhaltung gegebene Wirklichkeit haben und daß so die Besitzenden die Inhaber der allen Menschen gegebenen Welt der Sachen sind. Wenn jener Grundsatz der Gleichberechtigung zu Recht besteht, so ist die Verpflichtung gegen die Besitzlosen unzweifelhaft. Können sie sich durch Arbeit keinen Anteil an den Lebensgütern erwerben, so muß er ihnen unentgeltlich zuteil werden. Diese Verpflichtung zur Wohltätigkeit ist noch wirksamer und realer als die durch die dem Hilfskräftigen gegebene Notlage.

2. Die Pflicht der Besitzenden gegen die arbeitsfähigen Besitzlosen. Wenn nun aber ein Mensch seine Arbeitskraft hat, so tritt auch für ihn eine Pflicht ein: die Anbietung seiner Arbeitskraft. Ist er zu dieser nicht bereit, so hört jede Pflicht der Besitzenden auf. Ihr Vorhandensein bedeutet aber durchaus Normen für den Kapitalismus, der das Arbeitsverhältnis nur unter dem Gesichtspunkt der Eigentumsvermehrung kennt.

α) Und zwar betrifft diese Verpflichtung zunächst die Arbeitsmöglichkeiten. Die Besitzenden haben erstens die Pflicht, Arbeitsmöglichkeiten zu geben. Ist diese Pflicht nicht

durchführbar, so tritt die Pflicht der Wohltätigkeit ein. Vorbehaltlich dieses letzten Falles gibt es also durchaus ein Recht auf Arbeit. Dieses Recht ergibt sich von selbst aus der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller Menschen in Anbetracht der Existenzmittel.

β) Zweitens aber wird die Verpflichtung der Besitzenden auch für die Gestaltung des Arbeitsverhältnisses wirksam. Wenn es im Interesse der Kapitalbildung liegt, den Lohn möglichst herabzudrücken und die Arbeitsleistung möglichst zu steigern, so tritt dem hier, auf Grund jenes ersten Kanons, eine eingreifende Norm entgegen. Danach hat die Arbeit für andere grundleglich nicht dem Interesse der Besitzenden zu dienen, sondern der Versorgung der Besitzlosen. Der einzelne Eigentümer mag immerhin Arbeiter anstellen, weil er sie bedarf; aber wenn man das Arbeitsverhältnis von höherer Warte aus betrachtet, so ist seine grundlegende Bedeutung die der Versorgung der Besitzlosen. Diese geht für jede objektive Betrachtung der Kapitalbildung an Wert und Bedeutung voraus. Der Ausgleich zwischen Eigentum und Besitzlosigkeit ist offenbar wichtiger als die Kapitalbildung. Vollends versteht sich das von dem Grundsatz der Gleichberechtigung aus von selbst.

aa) Wenn es sich nun genauer um die Ausführung des Lohnverhältnisses handelt, so kann der Maßstab dafür zunächst dem Produkt entnommen werden, wie das der Tendenz des Kommunismus entspricht. Dieses gehöre dem Arbeiter, wenn nicht ganz, so doch zum Teil. Der Mehrwert dürfe nicht rein dem Besitzer zufallen, sondern der Arbeiter müsse wenigstens Anteil an ihm nehmen. So entstehen die Anteilsgesellschaften, die hier und da verwirklicht worden sind. Diese Bemessung des Lohnes nach dem Produkt kann nun aber keinesweges zur Forderung gemacht werden, vielmehr muß das Produkt als Maßstab des Lohnes ausgeschaltet werden. Die Arbeit für andere kann nicht wie die ursprüngliche Arbeit, die ihr Material von der noch herrenlosen Wirklichkeit nimmt, zu Eigentumsrechten führen. Denn die Arbeitsmittel werden ihr von einem Eigentümer gestellt. Daher gehören auch die Produkte dem Eigentümer. Wenn der Eigentümer den Arbeitern Anteil an ihnen gewährt, so ist das seine überpflichtmäßige Tugend, die wie alle überpflichtmäßige Tugend

der höchsten sittlichen Anerkennung wert ist, aber es kann seinem Verhalten nicht zur Norm gemacht werden.

bb) Der Maßstab des Lohnverhältnisses liegt nicht in den Produkten oder dem Mehrwert, sondern in dem Lebensunterhalt. Das Lohnverhältnis soll dem Arbeiter ausreichenden Lebensunterhalt verschaffen. Was darunter zu verstehen ist, richtet sich nach der Zeitlage. In keinem Fall aber ist darunter eine Summe zu verstehen, die nur zu einer des Menschen unwürdigen Lebensfristung ausreichte. Vielmehr ist eine zu voller menschlicher Existenz ausreichende Summe darunter zu verstehen. Dabei mögen dann je nach dem Erwerbszweig und auch nach der Summe des Mehrwerts Verschiedenheiten obwalten. Bezüglich der Arbeitskraft ist aber eine Einschränkung nach dem Maß eines normalen menschlichen Arbeitstags zu fordern, wenn überhaupt Zeitlohn gegeben wird und nicht etwa Stücklohn. Der Lohn soll dem Menschen aber auch Eigentumsbildung ermöglichen. Zum vollen menschlichen Leben gehört ein Übriges, sei es daß es für Luxus, sei es daß es zur Eigentumsbildung verwandt wird.

Damit sind dem Kapitalismus einschneidende Normen gegeben. Wenn in seinem Interesse der Mindestlohn und das Arbeitsmaximum liegt, so ist beides von der normativen Grundauffassung des Lohnverhältnisses als sittlich verwerflich hinzustellen. Die Kapitalisten handeln nur dann recht und sittlich, wenn sie an der ausreichenden Löhnung der Arbeiter interessiert sind. Nur unter diesen Bedingungen ist ihre Eigentumsvermehrung zu billigen. So stellt sich heraus, daß die richtig gestaltete Arbeit für andere doch die Diagonale zwischen der Norm der Gleichberechtigung und der des Eigentumsrechts ist. Sie erkennt das Eigentumsrecht an, indem der Besitzlose, statt den Kommunismus zu verlangen, seine Arbeitskraft als Äquivalent für den Lebensunterhalt anbietet; die gleichen Rechte aller werden aber anerkannt, indem die selbstischen Interessen der Eigentümer hinter die Ansprüche der Besitzlosen an ausreichende Existenzmittel für einen normalen Arbeitstag zurückgestellt und für eintretende Erwerbsunfähigkeit oder -unmöglichkeit auch Existenzmittel gewährt werden. In diesem Sinn löst die Arbeit für andere den Widerspruch zwischen den Gleichheitsrechten und den Eigentumsrechten, d. i. die soziale Frage.

Damit ist die innere Dialektik der möglichen Beziehungen der Menschen zur Dingwelt und durch sie untereinander zum Abschluß gekommen. Es bleibt nur noch eine Frage übrig: wer soll den sozialen Normen zur Durchführung verhelfen? Wie weit es mit ihnen kommt, wenn sie den Menschen selbst überlassen bleiben, das zeigen die Einseitigkeiten des Kapitalismus und Kommunismus. Die Besitzenden nutzen die Besitzlosen aus; die Reaktion der Besitzlosen aber hat das Verdienst gehabt, die Besitzenden und Regierenden auf ihre Pflichten aufmerksam gemacht zu haben; aber sie hat sich in der Opposition überschlagen, bis in den Kommunismus hinein. So kann die Durchführung der sozialen Normen, solange die Menschen von der Selbstsucht regiert und gegen die Gerechtigkeit verblendet werden, nur von einer den Parteien übergeordneten Macht erwartet werden, vom Staat. Und dieser hat in der Tat bereits hohe sittliche Werte geschaffen in der Arbeiterschutzgesetzgebung. Die Bestimmungen über Arbeitslohn und -zeit sowie über die Bedingungen des Arbeitsbetriebs und andererseits die Unfall- und Altersversicherungen sowie die kommunale Armenpflege sind große Errungenschaften sittlicher Art. Sie zeigen einen sittlich bedeutsamen Fortschritt in der Menschheit.

C. Die natürlichen Normen und Verhältnisse (Familienethik).

Die Menschen können nun aber nicht nur als Personen oder als Eigentümer der Dingwelt in Beziehung zueinander treten, sondern auch durch ihr natürliches Sein. Und zwar hat jeder Mensch eine doppelte natürliche Beziehung zu anderen Menschen: sein Leben hat einen Ursprung und eine geschlechtliche Bestimmtheit; von beiden Seiten aus ist er an andere Menschen gewiesen. Mit diesen natürlichen Beziehungen kommen wir zu den engsten und intimsten Beziehungen, die zwischen Menschen bestehen können. Die loseste Beziehung ist offenbar, von ihren intensiveren Gestaltungen wie Freundschaft und Wohltun abgesehn, die der Personen als solcher: die Pflicht der Achtung und der Hilfeleistung und die spontane Verhältnisbildung zwischen den

Personen, sei es Bewußtseinsmitteilung, sei es wirksames Handeln. Enger und eingreifender sind offenbar schon die Beziehungen, die zwischen den Menschen im Blick auf die Existenzmittel bestehen. Durch diese berühren sich die einzelnen Lebenssphären bereits so organisch, daß eine Frage von der vitalen Bedeutung der sozialen Frage entsteht. Wieviel enger aber sind offenbar noch die Beziehungen der Menschen zueinander, die durch ihr eigenes natürliches Sein entstehen! Diese Beziehungen sind die wunderbarsten, die es überhaupt geben kann. Ein Mensch, der es zu einem solchen Geistesleben bringen kann, wie es in Kunst und Wissenschaft uns umfängt, der zur sittlichen Persönlichkeit berufen ist, hängt doch rein naturhaft mit anderen Menschen zusammen! Er verdankt sein Leben anderen menschlichen Lebewesen, diese sehen ihr Leben in ihm, und er verbindet sein Leben wieder mit dem des anderen Geschlechts.

Diese Beziehungen, die wir in dem Begriff der Familie und ältere Zeiten in dem Begriff des Stammes zusammenfaßten, sind daher auch für das Verhalten des Menschen und die Normen desselben von der allergrößten Bedeutung geworden. Die Sittlichkeit verdankt keiner Sphäre des menschlichen Lebens so viel wie dieser. Und zwar ist die ethische Bedeutung des Stammes oder der Familie, deren Unterschied wir später kennen lernen werden, in doppelter Richtung zu suchen.

Erstens ist die natürliche Verbindung der Menschen der Herd für die Erkenntnis aller anderen Normen gewesen, die wir bisher kennen gelernt haben. Außerhalb der natürlichen Verbindung oder des Stammes wurden in den Anfängen der Menschheit keine Normen für das Verhalten anerkannt. Denn die Stämme standen sich fremd gegenüber, so daß kein Verpflichtungsgefühl zwischen ihnen aufkommen konnte, ja sie mußten sich als Konkurrenten in der Aneignung der Lebensgüter und gar als Feinde betrachten. So galten zwischen den verschiedenen Menschheitsgruppen die Nichtachtung des Lebens und der Freiheit, des Eigentums und der Geschlechtsgemeinschaft, d. i. Tötung und Unterjochung zur Sklaverei, Diebstahl und Raub, Weiberschändung und -raub als erlaubt. Der Egoismus der Einzelnen machte eine Erkenntnis der Normen, wie wir sie als allgemeingültig ableiten

konnten, unmöglich. Diese Erkenntnis hatte eine Verbindung der Menschen zur Voraussetzung, die die Verpflichtung zum eigensten Interesse des Einzelnen selbst machte. Allein eine in die Selbstliebe und -behauptung eingreifende Verbindung der Menschen konnte der Erkenntnis der Normen zum heuristischen Prinzip dienen. Damit ist nicht gesagt, daß die sachliche Begründung der Normen in jener Verbindung zu suchen wäre, sondern nur daß die Erkenntnis der Normen mit ihrer sachlichen Grundlage jener organischen Bindung des Ichs an die anderen als heuristischen Prinzips bedurfte.

So ist der Stamm der Herd der Erkenntnis aller jener Normen gewesen, die in der persönlichen und wirtschaftlichen Sphäre gelten. Innerhalb des Stammes war die Nichtachtung des anderen an Freiheit und Leben, Gut und anderem verboten. Sie wurde als das große Unrecht und Verbrechen betrachtet, das es in Wirklichkeit ist. Es ist kein Stamm denkbar, der unter seinen Gliedern Sklaverei und Mord, Diebstahl und Frauenraub gestattet hätte. Damit hätte er sich selbst der Vernichtung preisgegeben. Denn offenbar wäre bei solchem Verhalten die Lebensgemeinschaft des Stammes unmöglich geworden. Das bloße Zusammenleben zwang die Stammesglieder zur Anerkennung jener Normen. Zu diesem Zwang des Zusammenlebens konnte dann aber noch die natürliche Liebe kommen, die die Blutsverwandten verbindet. Diese beiden Gründe, die natürliche Liebe und der Zwang des Zusammenlebens, führten innerhalb des Stammes ebenso notwendig zur Normenbildung, wie das fremde oder gar konkurrenzmäßige und feindliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Menschengruppen zur Nichtachtung der Normen führen mußte. Aus demselben selbstischen Interesse des Menschen fließt die „Friedens"moral innerhalb des Stammes und die Kriegs„moral" außerhalb desselben. Beide bilden ein „Selfish System".

Die natürliche Verbindung der Menschen ist nun aber nicht nur der Nährboden für die Erkenntnis der Normen gewesen, die nach ihrer sachlichen Begründung auch außerhalb des Stammes, für alle Menschen, gelten, sondern auch der Nährboden für die besonderen Normen, die aus der natürlichen Verbindung der Menschen fließen. Die Ableitung dieser Normen ist die Auf-

gabe dieses Abschnitts. Aber auch in dieser Beziehung ist ein besonderer Umstand zu beachten. Das besondere Verhalten zueinander in der Familie wird nicht bloß als Norm und Pflicht aufgestellt, sondern es wird auch zum großen Teil unmittelbar geübt. Die Pflichten der Liebe zwischen Gatten oder Kindern und Eltern oder zwischen Geschwistern sind nicht bloße Pflichten und Normen, sondern sie werden von den spontanen Empfindungen und Trieben begleitet. Sie sind zu einem großen Teil natürliche Tugenden und nicht selten überpflichtmäßige. Ja sie können mit dem Gebotenen in Widerspruch geraten, indem sie über das rechte Maß hinausgehen. So ist die natürliche Verbindung nicht nur das heuristische Prinzip für alle Normen überhaupt, sondern auch die Quelle der Tugenden. So bewirkt sie z. B. die Tugenden der Pietät gegen Alter und Autorität, der Geselligkeit mit Gleichaltrigen und der Barmherzigkeit mit den Bedürftigen, den Kindern, und andere Tugenden.

Wie nun die wirtschaftlichen Verhältnisse der Menschen zu einer besonderen Disziplin geführt haben, so auch die natürlichen Beziehungen. Und zwar ist es die Soziologie, die sich mit den natürlichen Verhältnissen der Menschen beschäftigt. Wenn der Soziologie ein besonderes Gebiet neben der Volkswirtschaftslehre zufallen soll, so müssen die wirtschaftlichen Beziehungen selbst aus ihr ausgeschaltet werden, und es bleiben nur die natürlichen Beziehungen als ihr besonderer Gegenstand übrig. Daneben mag sie dann freilich die Ergebnisse des wirtschaftlichen Lebens für die Verhältnisse der Menschen selbst ins Auge fassen, sowie die Verfassung und die staatlichen Formen des Gemeinlebens, die wir zum überwiegenden Teil in der Lehre von der Sünde kennen lernen werden. Zu diesem Stoff der Soziologie hat die Ethik offenbar eben solche Beziehungen, wie zur Volkswirtschaftslehre. Die Soziologie beschreibt die tatsächlichen Gesetze und Formen des natürlichen Zusammenlebens, während die Ethik Normen für dieselben ausbildet und auf sie anwendet.

Die natürlichen Verhältnisse mit ihren Normen können nun von doppelter Art sein. Zunächst sind jedem Menschen vom Anfang seines Lebens her natürliche Verhältnisse und Normen gegeben: jeder Mensch hat Eltern und Verwandte. Dieses sind die

gegebenen natürlichen Verhältnisse, die ohne seinen Willen entstanden sind und bestehen. Daneben hat nun aber jeder Mensch auch selbst eine Naturseite, die ihn auf Menschen mit der entgegengesetzten und entsprechenden Naturseite hinweist, durch Ergänzung mit denen neue Menschen werden können. Diese zweite Art von natürlichen Verbindungen ist dem Menschen nicht vom Ursprung seines Lebens her gegeben, sondern sie wird von ihm selbst erst begründet. Es sind die willensmäßigen oder gestifteten natürlichen Verbindungen. Eine dritte Art ist nicht denkbar. Jede von beiden Arten zerfällt aber wieder in die grundlegende oder ursprüngliche und die abgeleitete Verbindung. So ergeben sich vier Arten natürlicher Verhältnisse: die grundlegenden gegebenen und die abgeleiteten gegebenen, die grundlegenden gestifteten und die abgeleiteten gestifteten, das heißt: die Verhältnisse zu den Eltern und durch sie der Blutszusammenhang überhaupt und die Verhältnisse der Gatten und durch sie zu den Kindern.

Wir beginnen mit dem grundlegenden gestifteten Naturverhältnis des Menschen: dem der Geschlechter oder der Gatten, um von ihm zu dem Verhältnis der Eltern zu den Kindern und sodann zu dem gegebenen Naturverhältnis grundlegender und abgeleiteter Art überzugehen. Diese Reihenfolge ist zwar nicht unbedingt geboten, weil sie die natürliche wäre. Vielmehr können auch die gegebenen Naturverhältnisse, die zu den Eltern und durch sie zum Blutskreis, als die Grundlage betrachtet werden, auf der sich das Verhältnis zum anderen Geschlecht und durch es zu den Kindern erbaut. Aber wir werden unter dem Verhältnis zum anderen Geschlecht Grundformen kennen lernen, die das Verhältnis zum Blutskreis wesentlich verschieden gestalten. Die verschiedenen Arten der allgemeinen Naturverhältnisse, Stamm, Familie und Volk, sind nicht zu verstehen ohne die verschiedenen Ausführungen der Geschlechtsgemeinschaft. Das Geschlechtsverhältnis ist in diesem Sinn doch die Grundlage aller weiteren Naturverhältnisse des Menschen. So beginnen wir mit dem Geschlechtsverhältnis, um bei der weitesten natürlichen Verbindung, dem Volk, das Ende zu finden.

I. Die willensmäßigen Naturverhältnisse.

Der Mensch kann gewisse natürliche Verhältnisse zu Mitmenschen durch seinen eigenen Willen eingehen: die Verbindung mit dem anderen Geschlecht und das Verhältnis zu den Folgen dieser Verbindung. Sofern das Verhältnis der Eltern zu den Kindern die Folge des ersteren ist, könnten wir beide unter dem Begriff der Sexualethik zusammenfassen.

a) Die Normen des grundlegenden Verhältnisses (die Geschlechtspflichten, Sexualethik).

Es gibt wohl kaum ein Gebiet des Menschenlebens, auf dem so viele Verirrungen möglich sind und den natürlichen, fleischlichen Antrieben des Menschen nahe liegen, als das geschlechtliche Leben. Darum ist gerade hier die Normenbildung von besonderer Bedeutung, so daß auch die Peinlichkeit, die dieses Gebiet infolge der fleischlichen Antriebe und ihrer Macht hat, nicht von ihr zurückhalten darf, wie sie dann vollends in einem erschöpfenden System nicht zu umgehen sind.

1. Zunächst haben wir nun nicht unmittelbar von den Bedingungen der wirklichen Geschlechtsgemeinschaft zu reden, sondern von der geschlechtlichen Anlage des Einzelnen auszugehen.

α) Dieselbe enthält schon in ihrer Getrenntheit vom anderen Geschlecht besondere Gefahren. Und zwar besteht die Gefahr eben darin, daß sie sich ohne die zu ihr gehörende Ergänzung betätige. Diese Gefahr der solitären Geschlechtlichkeit liegt besonders nahe, wenn der Vollzug der Ergänzung nicht gleich bei eintretendem Bedürfnis möglich ist oder — das ist das andere Extrem — wenn er in einer übersättigten Zeit bereits seine Reize verloren hat. Diese Beschränkung der geschlechtlichen Funktion auf das eigene Geschlecht, sei es auf sich selbst oder auf ein anderes Individuum gleichen Geschlechts, ist in dieser ihrer doppelten Form unserer Zeit wie auch früheren Zeiten leider nicht unbekannt. Es bedarf keiner ausdrücklichen Bezeichnungen.

Diesen Möglichkeiten gegenüber gibt es eine elementare Norm. Das ist das organische Verhältnis der beiden Geschlechter. Der Mensch hat seine Geschlechtlichkeit nicht für sich, sondern für

das andere Geschlecht und zur Ergänzung durch das andere Geschlecht. Das ist ein Satz, den die bloße Erkenntnis der Natur selbst als selbstverständlich erscheinen läßt. Der Mensch ist nach seiner geschlechtlichen Seite nichts für sich, sondern nur eine Hälfte; die Ergänzung liegt bei einem anderen Wesen. Die Menschen sind in dieser Beziehung füreinander geschaffen. Sie sollen zu zweien erst ein Ganzes bilden. Die eine Seite ist nichts Ganzes, sondern ein Torso. Diese Sätze, die lediglich die unleugbare Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, sind die Norm, die die isolierte Funktion des Geschlechts verwerflich macht. Sie stellt dieselbe als Perversität hin. Zugleich aber stellt sie das freiwillige Fürsichbleiben des Einzelnen auch bei Überwindung aller geschlechtlichen Antriebe als unrichtig hin, soweit nicht etwa besondere Umstände hinzukommen. Vollends aber wird das Unrecht der isolierten Funktionen deutlich, wenn wir in die inneren Bedingungen des organischen Verhältnisses der Geschlechter eindringen.

Diese Norm der geschlechtlichen Funktion, die sie auf das ergänzende Individuum hinweist, wird aber noch wesentlich unterstützt durch die individuelle Ethik. Das Motiv nämlich, welches zur Nichtachtung derselben führt, ist die Hingabe an den Genuß. Wenn diese schon von dem Ideal der Persönlichkeit aus zu verwerfen ist, so ist sie offenbar vollends zu verwerfen, weil sie von jener Norm gerichtet wird, die die Geschlechtlichkeit an das ergänzende Individuum weist. Die perverse Geschlechtlichkeit ist nicht nur Unrecht an der natürlichen Bestimmung der Geschlechtlichkeit, sondern auch an der Persönlichkeit, zu der der Mensch berufen ist.

β) Wenn demnach das eine Geschlecht zu seiner selbst Vollendung wie auch um des anderen willen an das andere gewiesen ist, so haben also die Geschlechter gegenseitig ein Recht aneinander. Die Individuen des einen Geschlechts haben natürlich begründete Ansprüche an das andere. Und auch diese können der Boden weiterer Verirrungen werden. Alle Individuen können nämlich diese Ansprüche geltend machen. Das ist freilich nur möglich, indem sie die besonderen Bedingungen der Geschlechtsgemeinschaft, die sogleich abzuleiten sind, nicht beachten. Denn dann würden sie sich darin fügen, daß die wirkliche Vollziehung

des Geschlechtsverhältnisses immer nur individuell sein kann, so daß nicht alle Individuen zu ihrem Recht gelangen. Indem diese besonderen Bedingungen unbeachtet bleiben, ist es lediglich das grundsätzliche Verhältnis der Geschlechter, dessen bedingungslose Durchführung hier verlangt wird. Wie in der wirtschaftlichen Sphäre eine Norm der Gleichheit aufzustellen war, die grundsätzlich und in abstracto vor aller Eigentumsbildung galt, so auch hier. Alle Individuen können in abstracto ein Verhältnis zum anderen Geschlecht verlangen. Es fragt sich nur, ob die Gleichheitsnorm hier ebenso leicht durchführbar ist als bei den Dingen. Denn hier sind es nicht Dinge, die in Anspruch genommen werden, sondern selbständige Willen und Personen.

Diese abstrakte Gleichheitsnorm erschließt den Blick für zwei neue Probleme des Geschlechtslebens. Die Gleichheitsnorm ist nämlich nicht ohne weiteres durchführbar. Nicht nur, daß die Geschlechtsgemeinschaft in jedem Fall vom Willen der Individuen abhängt, sondern sie steht auch unter weiteren, besonderen Normen, wie wir sehen werden (2), und die geschichtliche Wirklichkeit ist bereits zum größten Teil nach Maßgabe der Normen gestaltet, wie die Einehe mit ihrer weiten Anerkennung in der Menschheit zeigt. Diese besonderen Bedingungen der Geschlechtsgemeinschaft treten der Durchführung der abstrakten Gleichheitsnorm in den Weg.

aa) Diese Hinderung der Geschlechtsgemeinschaft durch besondere Bedingungen wird am schwersten auf der Seite empfunden werden, deren Lebensinhalt am meisten durch die Geschlechtsgemeinschaft und ihre Folgen bestimmt ist, d. i. der weiblichen. An diesem Punkte, der geschlechtlichen Bestimmtheit des Frauenlebens und der besonderen Bedingtheit der Geschlechtsgemeinschaft, die die christliche Ehe am schärfsten geltend gemacht hat, entsteht ein Hauptproblem der neueren Zeit: die Frauenfrage. Und zwar kann dieselbe in doppelter Richtung beantwortet werden. Erstens kann die Gleichheitsnorm die besonderen Bedingungen durchbrechen und eine bedingungslose Durchführung verlangen. Diese Antwort führt zu dem Gedanken des Rechts auf Mutterschaft und hinsichtlich der Geschlechtsgemeinschaft selbst zu der Forderung der freien Liebe. Diese libertinistische Richtung der Frauenbewegung bezeichnen wir als die Emanzipationsbewegung. Wenn sie vor den Normen

der besonderen Geschlechtsgemeinschaft fällt, so kann die Frauenfrage zweitens auch in berechtigter Weise beantwortet werden. Die Bedingtheit der Geschlechtsgemeinschaft kann gegen die Gleichheitsnorm durchgesetzt werden. Dann fragt es sich aber, welchen Beruf die von der Ehe ausgeschlossenen Frauen ergreifen sollen, und ob sie nicht zur gleichen Selbständigkeit im rechtlichen und öffentlichen Leben berechtigt sind wie die Männer. Auch für diese Frage der weiblichen Betätigung sind in der Natur der Sache Normen gegeben. Der natürliche Beruf des Weibes zur Pflege des menschlichen Lebens kann auch außerhalb der Ehe seine Betätigung finden. Des Mannes Beruf ist die Arbeit an den Objekten in ihrer mannigfachen Art; des Weibes Beruf aber, menschliches Leben zu hegen und zu pflegen. Und das genügt für die ledigen Frauen.

bb) Aus jener abstrakten Gleichheitsnorm entsteht aber nicht nur die Frauenfrage, sondern auch eine Männerfrage. Wie sollen sich die Männer verhalten, denen die besonderen Bedingungen der Geschlechtsgemeinschaft unerreichbar sind? Haben sie nicht auch ein grundsätzliches Recht auf diese Funktion? Und dürfen sie dasselbe nicht unmittelbar verwirklichen? Die Bejahung dieser Frage führt nicht wie die Frauenrechte auf die freie Liebe, der es auf die Mutterschaft ankommt. Denn dem Manne, der nicht in die dauernde Geschlechtsgemeinschaft treten will, ist die Mutterschaft des Weibes nicht Ziel, sondern Last. Für seine Zwecke bedarf er einer von allen Verpflichtungen freien Verbindung vorübergehender Art. So entsteht die Prostitution. Diese ist nicht von den Interessen des weiblichen Geschlechts aus zu verstehen, sondern nur von den Interessen des Mannes aus, so daß sie zur Männerfrage gehört.

2. Diesen Formen der Geschlechtlichkeit werden nun aber die besonderen Bedingungen derselben zur Norm. Und zwar gehen dieselben von einer doppelten Grundlage aus.

α) Die Geschlechtsgemeinschaft hat offenbar zunächst eine natürliche Bestimmung. Das ist die Fortpflanzung. Sie soll also nicht rein um ihrer selbst willen vollzogen werden, sondern im Blick auf die Fortpflanzung. Diese Abzweckung bedeutet bereits für manche Abnormitäten eine Norm. Die Prostitution ist von ihr aus völlig

zu verwerfen. Diese Norm kann auch eine gewisse Dauerhaftigkeit der Geschlechtsgemeinschaft fordern: zur vollkommenen Erziehung des Nachwuchses gehören beide Eltern. Die pflichtmäßige Fürsorge für den Nachwuchs kann nur bei dauernderer Verbindung der Geschlechter erfüllt werden. Freilich könnte nach dieser Norm die Verbindung mit erfülltem Zweck wieder auseinandergehen.

Diese erste natürliche Norm der Geschlechtsgemeinschaft nun kann in einer besonderen Richtung verwandt werden, die den bisherigen Verirrungen gerade entgegengesetzt, asketischer statt libertinistischer Art ist. Wenn sich unter den Normen des eigenen Wesens eine Richtung ergab, die gegen die Lüste auf Selbstbeherrschung und Persönlichkeit ging, so kann sich dieselbe gerade diese natürliche Bestimmung der Geschlechtlichkeit zunutze machen. Dann darf nur so weit Geschlechtsgemeinschaft bestehen, als sie der Fortpflanzung dient. Das bedeutet nicht nur eine Norm gegen die meisten der bereits genannten Verirrungen, sondern auch eine Norm innerhalb der dauernden und vollkommenen Geschlechtsgemeinschaft selbst. Dieselbe soll sich danach auf die Fortpflanzung beschränken. Die Geschlechtsgemeinschaft an sich wird nicht gestattet, sondern nur als Mittel zum Zweck. Wenn daher z. B. wegen der Gesundheit des einen Teiles der Ehe die weitere Fruchtbarkeit nicht gestattet ist, so kann demnach auch keine Geschlechtsgemeinschaft mehr bestehen. Die künstliche Verhinderung der Konzeption in solchen Fällen erscheint dann vollends als schweres Unrecht. In solchen Fällen pflegt jene natürliche Norm der Bestimmung der Geschlechtlichkeit zur Fortpflanzung vielfach ernstliche Gewissensbedenken zu verursachen. Die Bedeutung dieser Norm ist eben die, daß sie dem Lustgenuß durch den objektiven Zweck der Geschlechtlichkeit eine Schranke auferlegt.

Diese Erhebung der natürlichen Norm zur Alleinherrschaft kann nun aber doch nicht zutreffend sein. Die Geschlechtsgemeinschaft kann nicht bloßes Mittel der Fortpflanzung sein. Dann würde sie den Menschen, der Persönlichkeit ist, zum Mittel eines Zwecks und zwar eines Naturzwecks herabwürdigen; und diese Herabwürdigung würde nicht nur auf den einzelnen Faktor der ehelichen Gemeinschaft beschränkt bleiben, sondern auch die

Gemeinschaft selbst betreffen. Diese würde aus einer persönlichen Gemeinschaft zu bloßer Zweckgemeinschaft herabsinken. Vollends würde aber jene Norm für eine notorisch und hoffnungslos kinderlose Ehe und für die Ehe des Alters bedenklich werden.

β) Dieser Konsequenzmacherei von der natürlichen Norm aus treten dann auch die anderen Normen entgegen, die für die Geschlechtsgemeinschaft bestehen. Und zwar sind diese Normen persönlicher Art. Ihre Grundlage ist der Umstand, daß die Träger der Geschlechtlichkeit Menschen, d. i. persönliche Wesen sind. Aus dieser Tatsache fließen Normen, die der Geschlechtsgemeinschaft weitere Bestimmungen geben, welche die natürliche Bestimmung ergänzen.

aa) Und zwar tritt hier zunächst offenbar die Norm der Achtung ein. Der Mensch soll auch vor der Geschlechtlichkeit seiner Mitmenschen Achtung haben und Zurückhaltung üben. Es ist ein Unrecht am anderen, wenn sich der Mensch wider dessen besseres Wollen in den Besitz seiner Geschlechtlichkeit setzt. Vergewaltigung und Notzucht sind ein Verbrechen am anderen, in derselben Weise wie Diebstahl und Raub, Totschlag und Sklaverei. Dazu gehört aber auch eine Beeinflussung des anderen, die auf seine Sinnlichkeit reflektiert und durch sie sein besseres Wollen gefangen nehmen will. Es gehört ein freier Entschluß des anderen dazu, wenn das Unrecht an der Selbständigkeit des anderen vermieden werden soll.

Die Persönlichkeit des Menschen erlegt dem Geschlechtsverhältnis aber nicht nur die Norm der Achtung auf, sondern auch noch weitere Normen. Die bloße Einwilligung ist nicht die einzige Bedingung der Geschlechtsgemeinschaft. Sie kann nämlich nicht verhindern, daß dieselbe rein äußerlich vollzogen wird, ohne daß ein inneres Verhältnis zwischen den Personen bestünde.

Demgegenüber ist aber erstens schon auf das Wesen selbst hinzuweisen, mit dem die beiden gegenseitig in Verbindung treten. Es ist nicht ein bloßes Naturwesen, als welches sie sich in der rein äußerlichen Verbindung behandeln, sondern der Mensch ist mehr als die Persönlichkeit. Seine äußere oder Naturseite ist aber von seinem inneren, persönlichen Leben nicht so zu trennen, daß jene für sich selbst zu einem anderen ins Verhältnis treten

könnte ohne diese. Die Person selbst ist der Träger der Naturseite; jene hat diese völlig angeeignet. Die Persönlichkeit lebt im natürlichen Organismus; er ist ihr Werkzeug und Ausdrucksmittel. Insbesondere greift auch die geschlechtliche Bestimmtheit tief ins persönliche Leben hinein, wie wir schon in der individuellen Ethik sahen. Durch sie tritt der Mensch zu anderen Menschen in die engste Beziehung, zu Gatten und Kindern. Sie erschließt ihm die wunderbarsten Verhältnisse zu anderen Wesen. Wie sollte sie nicht organisch mit dem persönlichen Leben verbunden sein! Dann aber ist es ein Unrecht, wenn sie infolge des bloßen Genusses für sich allein in Anspruch genommen wird, ohne daß die Persönlichkeit hinter ihr beachtet wird. Daher ist als Norm aufzustellen, daß die Gemeinschaft der Geschlechter nicht äußerlich bleibe, sondern eine innere persönliche Gemeinschaft werde.

Diese Norm ergibt sich aber nicht nur aus dem Wesen der in Verbindung tretenden Größen, sondern auch aus der Verbindung selbst, die zwischen ihnen besteht. Solange dieselbe nämlich äußerlich ist, wird der eine nicht wirklich dem anderen gerecht, indem er sich wirklich ihm zuwendete. Vielmehr sucht der eine den anderen nur um seines eigenen Genusses willen; er macht ihn zum Mittel der eigenen, selbstsüchtigen Zwecke; damit verletzt er die Norm der Achtung und der Aufrichtigkeit, die für die positive Verhältnisbildung gilt. In diesem Sinn ist die rein äußere Geschlechtsverbindung Verbrechen an der persönlichen Selbständigkeit des Mitmenschen. Und dieses Unrecht kann nicht vermieden werden, solange die Geschlechtsgemeinschaft im Äußeren stecken bleibt. Die äußere Verbindung als solche wird immer eine selbstsüchtige Interessengemeinschaft bleiben und niemals eine *aufrichtige Gemeinschaft* werden. Eine wirkliche Gemeinschaft, die aus dem Bannkreis des Egoismus heraus und wirklich zum anderen führte, ist nur möglich, wenn der eine den anderen nach seinem inneren Wesen, als Person, würdigt und sich mit ihm als Persönlichkeit mit Persönlichkeit verbindet.

Die Norm der geschlechtlichen Verbindung ist demnach eine *Gemeinschaft des persönlichen Lebens*, in der sich der eine mit Ausschaltung der Selbstsucht dem anderen zuwendet. Diese Norm hat zwei Grundlagen in der Wirklichkeit: das mensch-

liche Wesen selbst, das kein bloßes Naturwesen ist, sondern Persönlichkeit und persönliches Leben, und die achtunggebietende Selbständigkeit des einen gegen den anderen, die es verbietet, daß der eine den anderen als bloßes Mittel benutze. Das persönliche Leben des geschlechtlich bestimmten Wesens gebietet Beachtung, und die Achtung vor dem anderen verbietet die Herabwürdigung desselben zum Mittel selbstischen Genusses. Beide Normen können in einer rein äußerlichen Geschlechtsverbindung keine Verwirklichung finden, indem dieselbe die Persönlichkeit unbeachtet läßt und sich dem bloßen Genuß überläßt. Deshalb ist jede bloß äußerliche Geschlechtsverbindung als Unrecht und Verbrechen gegen das persönliche Wesen und Selbständigkeitsrecht des Menschen zu verwerfen.

Diese doppelt begründete Bedingtheit der Geschlechtsgemeinschaft durch die persönliche Gemeinschaft läßt sich aber auch noch anders zum Ausdruck bringen. Die Liebe von Person zu Person ist die Bedingung der Geschlechtsverbindung. Geschlechtsgemeinschaft ohne Liebe ist ein Mißbrauch der Geschlechtlichkeit, und wenn es eine Ehe wäre. Der Hintergrund und Rahmen der Geschlechtsverbindung soll die Hingabe der Personen aneinander sein. Damit erschließt sich uns erst der innere Kern aller Geschlechtsgemeinschaft zwischen persönlichen Wesen. Sie ist die vollendete Gemeinschaft zwischen Personen. Wir lernten schon unter den rein persönlichen Verhältnissen eine persönliche Gemeinschaft kennen, in der sich die Personen berühren. Das war die Freundschaft, die durch Hingezogenheit der einen Persönlichkeit zur anderen entstand. Diese persönliche Gemeinmeinschaft kann bei größter Innigkeit lebhaft eine Schranke empfinden: das ist das leibliche Leben. Im leiblichen Leben kann sie nicht zur Durchführung gelangen, sofern Freundschaft zwischen gleichgeschlechtlichen Wesen besteht. Daher kennt sie den allerdings von vornherein illusorischen Wunsch nach Aufhebung des leiblichen Lebens zur Vollendung der inneren, persönlichen Gemeinschaft. Der Mensch muß die leibliche Vollendung der persönlichen Gemeinschaft suchen; denn er ist nicht nur Geist, sondern Geist im Leib, und der Leib gehört wesentlich zur Persönlichkeit. Die Schranke der Gemeinschaft, die der Freundschaft gleichen Geschlechts der Leib entgegensetzt, ist aber zwischen verschiedenem

Geschlecht aufgehoben. Und so kann sich zwischen verschiedenem Geschlecht die persönliche Gemeinschaft im leiblichen Leben vollenden. In diesem Sinn ist die Geschlechtsgemeinschaft die Vollendung der persönlichen Gemeinschaft. Als solche aber hat sie für alle anderen persönlichen Verhältnisse die größte Bedeutung: sie erschließt dem Menschen den tiefen Sinn und Gehalt der persönlichen Gemeinschaft überhaupt und macht ihn für andere Personen empfänglicher.

Damit erst ist der volle Begriff der Geschlechtsgemeinschaft von Personen gefunden. Die rein äußere Geschlechtsverbindung ist danach ein Torso, eine Hülle ohne Seele. Sie ist in der Sphäre des persönlichen Lebens zum Unterschied von der des bloßen, tierischen Naturwesens auf die persönliche Gemeinschaft angelegt. Vom persönlichen Leben aus ist die Geschlechtlichkeit also als die Bedingung der Vollendung der persönlichen Gemeinschaft zu betrachten und nicht als eine Sphäre, die für sich stünde. Die persönliche Gemeinschaft ist das Apriori der Geschlechtsverbindung der Personen. Das zeigt sich an den Eigenschaften der rein äußerlichen Geschlechtsverbindung: dieselbe versinkt in Selbstsucht und Genußsucht und läßt die Personen einander fremd. Ja die Selbstsucht würdigt sie zum bloßen Mittel herab. Diese Unvollkommenheit der rein äußeren Verbindung ist der Beweis des Apriori. Wenn die äußere Gemeinschaft in Selbstsucht ausartet, so ist offenbar die persönliche Gemeinschaft über Selbstsucht erhaben. Sie sucht wirklich den anderen und die Gemeinschaft mit ihm, die über den Bannkreis des Ego hinausgeht und ein Doppelleben erschließt mit aller seiner Selbstverleugnung, aber auch zugleich, ja wohl gerade durch jene mit seiner unmeßbaren Bereicherung des persönlichen Lebens. So ist dieser Vollbegriff der persönlichen Geschlechtsgemeinschaft auch die Lösung der Frage nach dem selbstsüchtigen Charakter der geschlechtlichen Liebe. Derselbe ist nicht zu leugnen im Blick auf das Äußere, er fällt aber fort, wo innere, persönliche Gemeinschaft vorhanden ist.

bb) Aus diesem Begriff der Geschlechtsgemeinschaft ergeben sich weitere Folgen. $\alpha\alpha$) Und zwar zuerst bezüglich der in Gemeinschaft tretenden Personen: die Bedingungen der persönlichen Gemeinschaft sind offenbar ein organisches Verhältnis der

Personen nach ihren Charakteren. Eine völlige Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Persönlichkeiten ist darum nicht der geeignete Boden jener Gemeinschaft. Und zwar müssen für die Beurteilung der Persönlichkeit mancherlei Seiten des Lebens in Rechnung gezogen werden. Schon die äußere Lebenshaltung bedarf der Beachtung. Besonders akut aber ist diese Norm bei Verschiedenheit des innersten Besitzes des Menschen, der Religion und ihres Glaubens. Mischehen sind, wo überhaupt Religion vorhanden ist, nicht das Richtige von jener Norm aus. Andererseits ist nun aber keineswegs Gleichartigkeit der Personen die Bedingung der Gemeinschaft; wohl ziehen sich die Gleichartigen am leichtesten an; aber für eine dauernde Gemeinschaft bietet gerade das Verschiedene mehr Reiz. Aber die Verschiedenheit, die die Gemeinschaft fördern soll, muß doch wieder eine Einheit zwischen den beiden Seiten bedeuten. Das ist die Einheit der Ergänzung. Neben diesem doppelten Verhältnis der beiden Naturen zueinander kann sich das eine auch ohne ausdrückliche Abmessung der Beschaffenheiten zum anderen hingezogen fühlen, nämlich einfach dadurch, daß ihm nach irgendwelchen Maßstäben der andere Wohlgefallen oder Sympathie, besondere Achtung oder Bewunderung abnötigt. Eine dritte logische Möglichkeit ist nicht zu sehen. So ist irgendeins von diesen Verhältnissen der Personen zur Begründung jener Gemeinschaft zu fordern. Daher liegt denn auch meist in ihnen der Beweggrund. Und wenn, wie es leider oft der Fall ist, Berechnungen des Verstandes, wohl noch gar rein selbstsüchtige, der Beweggrund sind, so ist es doch die sittliche Aufgabe der Geschlechtsgemeinschaft, in irgendeiner Weise sich zur persönlichen Gemeinschaft und Liebe durchzubilden. Nicht selten gelingt aber diese nachträgliche Durchbildung der vernunftgemäß begründeten Verbindung besser als die mit hohen Idealen beginnende und dann leicht enttäuschte persönliche Liebe und Hingebung. Es ist aber die Bedeutung des Verlobtenstandes, jenes persönliche Verhältnis auf seine Möglichkeit bereits zu prüfen.

Wenn durch den Vollbegriff der Geschlechtsgemeinschaft so der Kreis der möglichen Verbindungen beschränkt wird, so ist hier auch auf den Ausschluß einer besonderen Gruppe von der Geschlechtsverbindung zu achten: das sind die nächsten Bluts-

verwandten: Eltern sowie Geschwister und je nach Umständen auch der Eltern Geschwister. Es hat allerdings in mehreren Gegenden und Zeiten auch in dieser Beziehung Freiheit bestanden. Ja die Geschwisterehe hat sogar wie z. B. im alten Ägypten als gute Sitte gegolten. Andererseits aber ist sie doch in der überwiegenden Mehrheit der Menschheit als Unrecht und Blutschändung empfunden worden, indem sogar vielfach die Exogamie, die sich an fremde Stämme hält, als die vollkommenste Art der Geschlechtsverbindung betrachtet wurde, wie wir nachher sehen werden. Wenn es sich nun um die Gründe für die Verwerflichkeit der Verwandtenehe handelt, so können dieselben wohl kaum der natürlichen Norm entnommen werden, die die Geschlechtsverbindung an dem Zweck der Fortpflanzung mißt. Denn es kann nicht nur nicht behauptet werden, daß bei völliger Normalität beider Teile die Nachkommenschaft minderwertig sein müßte — indem die Minderwertigkeit wesentlich in der aus der Blutsverwandtschaft folgenden Gleichheit der Mängel beider Teile begründet ist —, sondern es fragt sich auch, ob die Reflexion auf die Nachkommenschaft nicht zu vermittelt ist, um jene unmittelbar empfundene Abscheu zu erklären. Neben der natürlichen Norm können es dann aber die Empfindungen der persönlichen Bedeutung der Geschlechtsgemeinschaft einerseits und des Verhältnisses zu Eltern oder Kindern oder zu Geschwistern andererseits sein, die die Vermischung jener mit diesen verbieten.

Und hier gibt sich uns ein neues Gesetz für die natürlichen Verhältnisse zu erkennen. Sie schließen einander aus. Diese Ausschließlichkeit ist den natürlichen Verhältnissen vor allen anderen eigentümlich. Die persönlichen Verhältnisse in ihrer Allgemeinheit können ineinander übergehen, und die wirtschaftlichen in ihrer Äußerlichkeit für den Menschen auch; aber die natürlichen Verhältnisse betreffen die Persönlichkeit in ihrem eigenen Sein. Alle diese Verhältnisse nehmen den Menschen, wenn auch von einer Seite, so doch ganz in Anspruch, so daß eins von dem anderen unterdrückt werden muß. Das Pietätsverhältnis zu den Eltern und das natürliche Gleichheitsverhältnis zu den Geschwistern würde notwendig unterdrückt werden durch ein Geschlechtsverhältnis. Die ganze Natürlichkeit des Familienlebens würde un-

möglich, wenn das geschlechtliche Verhältnis in ihm von Bedeutung werden könnte. Die gegebenen Naturverhältnisse mit ihrer Natürlichkeit schließen notwendig das neue, gestiftete Verhältnis aus. Die Natur kann sich nur in einer Weise verbinden: ist schon durch den Lebensursprung eine Verbindung gegeben, so wäre eine weitere Verbindung eine Unterdrückung der ersten und so ein Unrecht und Verbrechen gegen sie. Die Ehe der nahen Verwandten, die eine gemeinsame Familie bilden, ist nicht nur und in erster Linie ein Unrecht an der Geschlechtsgemeinschaft und ihrer Eigenart, sondern in erster Linie ist die Geschlechtsgemeinschaft ein Unrecht gegen die bereits vorhandene natürliche Verbindung. Die Geschlechtsgemeinschaft ist dazu berufen, neue Verhältnisse zu stiften. Es ist ihr wesentlich, eine neue Persönlichkeit zu entdecken und den Blutskreis zu erweitern.

ββ) Der Vollbegriff der Geschlechtsgemeinschaft gibt nun aber nicht nur der Auswahl der Menschen zu ihr ein Gesetz, sondern auch der einmal durch die persönliche Anziehung begründeten Verbindung selbst. Und zwar gibt es in dieser Beziehung zwei Normen.

Erstens kann die persönlich begründete und ins leibliche Leben durchgeführte Gemeinschaft ihre vollkommene Innigkeit nur bei Ausschließlichkeit erreichen. Man kann nicht zugleich mit mehreren in jener vollkommensten Gemeinschaft leben. Das ist offenbar, wenn anders ihr Ideal verlangt, daß die beiden zu einem untrennbaren Organismus zusammenwachsen sollen. In diesem muß ein dritter störend wirken. Er macht einem von beiden zeitweise den Besitz des anderen streitig. So müßte der eine von beiden sein Leben und Sein zwischen mehreren teilen, und der andere müßte sich mit einem bloßen Stück des ersten zufrieden geben und neben sich andere anerkennen. Dieses Nebeneinander würde aber nur zu einem Verhältnis der Konkurrenz führen, welches kein positives und normatives Verhältnis ist, sondern nur der Selbstsucht ein Feld der Betätigung gäbe. Dieses Nebeneinander der mehreren wie die Halbheit des Verhältnisses zum anderen Geschlecht verbietet die gleichzeitige Mehrheit der Geschlechtsverbindungen. Wie schon eine innige Freundschaft Ausschließlichkeit beansprucht und durch einen dritten empfindlich

gestört werden kann, so verhält es sich vollends mit der im Leiblichen durchgeführten persönlichen Gemeinschaft. Es ließe sich aber hier nicht nur darauf hinweisen, daß die leibliche Durchführung die Gemeinschaft selbst vollendet und vertieft, sondern auch darauf, daß sie der Ursprung neuer Existenzen ist; denn auch auf deren Alleinbesitz kann der andere Teil Anspruch machen.

Die im Leiblichen durchgeführte Gemeinschaft der Personen kann aber nicht nur die gleichzeitige Polygamie verbieten, sondern zweitens auch die sukzessive, wie sie von dem Ideal der „freien Liebe" verkündigt wird. Es ist offenbar keine vollkommene persönliche Gemeinschaft, die nicht das ganze Leben, sondern nur einzelne Stücke des Lebens miteinander teilt. Denn die Persönlichkeit ist wesentlich bedingt durch das Leben und seine Erfahrungen. Sie kann sich ganz nur durch Lebensgemeinschaft mit dem anderen zusammenschließen. Aber nicht nur daß die persönliche Gemeinschaft die Lebensgemeinschaft selbst fordert, sondern sie schließt auch das Bewußtsein einer möglichen Trennung aus. Wenn die Lebensgemeinschaft selbst die Dauer der persönlichen Gemeinschaft betrifft, so betrifft das Bewußtsein um die Dauer die Intensität der persönlichen Gemeinschaft in jedem Augenblick. Diese nämlich würde offenbar wesentlich gehemmt werden, wenn die Absicht oder auch nur die Möglichkeit der Auflösung bestände. Wenn eine Gemeinschaft jeder Zeit und aus jedem beliebigen Grunde abgebrochen werden kann, so muß das offenbar ihrer Innigkeit aufs äußerste schaden. Die Lebenslänglichkeit der Gemeinschaft ist also nicht nur zu fordern, weil die Persönlichkeit im ganzen Leben ihre Wirklichkeit und Fülle findet, sondern auch, weil das Bewußtsein um bloße Zeitweiligkeit die Innigkeit der Gemeinschaft hindern würde.

Vollends aber ist die Lebenslänglichkeit dieser Verbindung zu fordern, wenn wir die Motive eines plötzlichen Abbruchs ins Auge fassen. Dabei ist zunächst nicht daran gedacht, daß der eine bereits den anderen äußerlich oder innerlich verlassen habe. Denn dann ist es offenbar berechtigt, wenn der andere die Gemeinschaft für beendet erachtet. Aber hier handelt es sich um das ursprüngliche Verlassen und seine Motive. Diese Motive können nun zunächst darin liegen, daß der eine dem anderen

nicht mehr gefällt. Und zwar kann sich das Mißfallen auf seine Person oder seine Lebenslage oder auf seine Angemessenheit an den anderen, sei es die Ergänzung oder die Gleichartigkeit, beziehen. Entweder gefällt er selbst dem anderen nicht mehr oder er hat für ihn keine Reize mehr. Neben diesen Motiven ist dann aber noch das andere möglich, daß ein dritter dem einen Teil besser gefällt und daß er unversehens zu ihm in ein inneres Verhältnis tritt, nach dessen Vollendung im leiblichen Leben er trachtet. Jene bloß negativen Motive führen zur böswilligen Verlassung, diese positiven zum positiven Abbruch der Gemeinschaft.

Welche Norm aber diesen von der freien Liebe gebilligten Motiven entgegenzustellen ist, ist offenbar. Sie stellen nämlich eine rein selbstsüchtige Behandlung der anderen dar und beweisen dadurch, daß gar keine wirkliche Gemeinschaft der Personen bestand, in der einer dem anderen ohne Selbstsucht zugewandt wäre. Wenn der eine den anderen verläßt, weil er ihm nicht mehr gefällt, so ist offenbar, daß er seine Selbstsucht ihm gegenüber noch nicht ausgeschaltet hat, daß er ihn egozentrisch behandelt. Daher ist jenen Motiven gegenüber die Norm der Aufrichtigkeit und Treue zur Geltung zu bringen. Die selbstsüchtige Behandlung des anderen ist nicht wirklich dem anderen selbst zugewandt. Darin liegt ihre Verwerflichkeit. Allerdings liegt das Motiv für die Bildung eines solchen Gemeinschaftsverhältnisses, wie wir sahen, zumeist in dem Gefallen des einen am anderen. Aber die Liebe persönlicher Anziehung soll nur der Anfang des Verhältnisses sein. Einmal begründet, soll es sich dann zu selbstloser Liebe entwickeln, die dem anderen unter allen Umständen zugetan ist. Wie es berechtigt ist, daß die Auswahl der Menschen zu dieser besonderen Verbindung nach Maßgabe der persönlichen Anziehung geschieht, so ist es andererseits Pflicht, die einmal begründete Gemeinschaft nicht weiter von dem subjektiven Gefallen abhängig zu machen, sondern sie auch unter für das Subjekt widrigen Umständen durchzuführen. Die Liebe des Gefallens und der persönlichen Anziehung soll sich in selbstlose Liebe umwandeln. Die Liebe soll sich durch die Treue ergänzen und in ihr vollenden.

So ist es zusammenfassend die Vollendung der persönlichen Gemeinschaft, die die Lebenslänglichkeit fordert, weil die

Persönlichkeit sich in dem ganzen Leben ausgestaltet, weil die Möglichkeit beliebiger Trennung die Innigkeit der Gemeinschaft hemmen würde und weil die Motive zur Trennung nur selbstsüchtiger Art sein können. Neben dem Vollbegriff der persönlichen Gemeinschaft ist es aber endlich auch die natürliche Norm des geschlechtlichen Verhältnisses, die die Dauerhaftigkeit desselben gebietet: das Verhältnis zu den Kindern. Die Erziehung wie auch das persönliche Verhältnis zu den Kindern ist nur bei lebenslänglicher Verbindung der Eltern gesichert. Die Eltern sind aber auch selbst durch die Kinder zu einer organischen Lebenseinheit geworden. So sind Lebenslänglichkeit und Ausschließlichkeit die Bedingungen der vollkommenen persönlichen Gemeinschaft, die sich im Leiblichen durchführt. Mit diesen Bedingungen ist die Einehe gegeben. Sie ist also die vollkommenste Form der Geschlechtsgemeinschaft. Ihre Ausschließlichkeit und Lebensdauer fordert aber einerseits, im Blick auf die anderen, eine öffentliche Erklärung, andererseits, im Blick auf die beiden, einen Stand, in dem sie sich vor der endgültigen Eheschließung näher kennen lernen.

Es fragt sich aber endlich noch, ob und wann die Scheidung der Ehe erlaubt sei. Die Antwort darauf ist aber nach den bisherigen Normen sehr einfach. Das Mißfallen des einen am anderen kann in einer aufrichtigen und treuen Gemeinschaft kein Scheidungsgrund sein. Vielmehr besteht ihm gegenüber die Aufgabe, den anderen zu bessern, soweit das Mißfallen von den objektiven Normen ausgeht, das Mißfallen aber zu unterdrücken, soweit es von der subjektiven Zuständlichkeit ausgeht und in bloßer persönlicher Antipathie oder mangelnder Sympathie besteht. Wenn so alle subjektiven Scheidungsgründe von der Norm der Aufrichtigkeit und Treue gerichtet werden, so bleiben nur solche Scheidungsgründe übrig, die außerhalb der subjektiven Zuständlichkeiten und Beweggründe liegen, die transsubjektiver, objektiver Art sind. Und zwar werden sie vornehmlich in dem Verhalten des anderen zu suchen sein. Dabei kann allerdings nicht an ein rechtmäßiges und richtiges Verhalten gedacht sein. Denn die Norm fordert, wie wir sahen, unter allen Umständen Überwindung der trennenden Beweggründe. Wenn der andere nun aber wider die Norm seinen Beweggründen nachgibt, so ist das seine Sache.

Der erste Teil steht dann gegebenenfalls vor der wirklichen Aufhebung der Gemeinschaft, sei es daß sie rein negativer oder gar positiver Art, Verlassung oder Ehebruch ist. Und diese objektive Situation gibt ihm allerdings Grund, auch seinerseits die Gemeinschaft als aufgehoben anzusehen. Daher ist die Trennung vom anderen, falls sie nicht durch Gründe der Natur geboten ist, nur dann gestattet, wenn der andere die Ehe innerlich oder äußerlich verlassen oder wenn er sie durch Zuwendung zu einem dritten gebrochen hat. Die Scheidungsgründe sind also abgesehen von natürlichen Unfähigkeiten nur im Unrecht des anderen zu suchen.

Zu 1 u. 2. Wenn so die Geschlechtsgemeinschaft als eine dauernde und ausschließliche zu gestalten ist, so ergibt sich endlich die Entscheidung über die grundsätzliche Gleichberechtigung der Individuen zur Geschlechtsgemeinschaft, die oben zu der Frauenfrage mit ihrem Ideal der freien Liebe und zu der Männerfrage mit ihrer Prostitution des weiblichen Geschlechts geführt hatte. Wir stehen hier vor dem Widerstreit der grundsätzlichen Berechtigung aller zur Geschlechtsgemeinschaft und der tatsächlichen Gebundenheit derselben an individuelle, konkrete Bedingungen. Ein ähnlicher Widerstreit bestand in der wirtschaftlichen Sphäre zwischen der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller an der Dingwelt und der Rechtmäßigkeit der Eigentumsbildung. In der wirtschaftlichen Sphäre konnte sich die Gleichheitsnorm an der durch das Eigentum geschaffenen Ungleichheit in der Verpflichtung der Besitzenden zur Erhaltung der Besitzlosen durchsetzen. Hier aber scheitert die Durchsetzung der Gleichheitsnorm innerhalb der durch die Einehe geschaffenen Ungleichheit daran, daß es sich hier um Personen statt um Sachen handelt. Personen können nicht nach der Gleichheitsnorm verteilt werden. So bilden hier die besonderen, persönlichen Bedingungen, die zur Einehe als dem vollendeten Ideal führten, einen unüberwindlichen Damm gegen die Gleichheitsnorm. Diejenigen, die das besondere, ausschließliche und dauernde Geschlechtsverhältnis nicht finden, müssen verzichten, wenn sie nicht etwa ein Unrecht gegen die persönliche und wohl gar die natürliche Norm der Geschlechtsverbindung begehen wollen. Wenn das soziale Problem, d. i. das Problem der Gleichberechtigung, in der wirtschaftlichen

Sphäre durch die Verpflichtungen der Besitzenden gegen Besitzlose und Arbeitsunfähige gelöst werden kann, so muß seine Lösung in der geschlechtlichen Sphäre an der persönlichen und der natürlichen Norm der Geschlechtsgemeinschaft scheitern. Der Mensch muß die Mittel zur Erhaltung haben, aber nicht unbedingt die Geschlechtsgemeinschaft. Hier ist Verzicht möglich und gegebenenfalls Pflicht.

Anhang: Wenn damit die Normen des geschlechtlichen Verhältnisses systematisch abgeschlossen sind, so sind doch noch die verschiedenen Formen der gebundenen Geschlechtsgemeinschaft zu beachten. Es kann nämlich neben der Einehe auch noch andere Formen der gebundenen Geschlechtsgemeinschaft geben. Und zwar handelt es sich hier nicht um die regellosen Verbindungen der freien Liebe oder der Prostitution, sondern um die regulären Verbindungen, in denen das Geschlechtsleben der Menschheit verlaufen ist. Diese regulären Verbindungen können nur irgendwie bedingte oder gebundene sein. Man hat allerdings gemeint, für die Anfänge des geschichtlichen Lebens jene gänzlich ungebundenen Formen, d. i. einen allgemeinen Hetärismus annehmen zu dürfen. Diesem gänzlich ungebundenen Hetärismus steht die Tatsache entgegen, daß die uns bekannte Menschheit immer nur in Gruppen, in Stämmen bestanden hat. Und diese stammesmäßige Abgrenzung stand dem Hetärismus entgegen, sofern sie es nahelegte, daß die Geschlechtsgemeinschaft innerhalb des Stammes selbst gesucht wurde. Das ist besonders im Blick darauf anzunehmen, daß zwischen den Stämmen Fremdheit, Konkurrenz, ja Feindschaft bestand. Wenn sich die Stämme näher standen, so war allerdings Exogamie möglich.

I. Wenn wir nun zuerst die Geschlechtsgemeinschaft innerhalb der Stämme selbst oder die Entogamie ins Auge fassen, so war für sie allerdings die Einehe nicht die einzig mögliche oder auch nur die nächstliegende Form. Zu ihr bedurfte es der Besitzergreifung und der Eigenerklärung über bestimmte Individuen. Und zwar muß diese ausschließende Eigenerklärung bei der Einehe sogar gegenseitig sein. Aber sie ist auf einer der beiden Seiten auch bei der Polygamie vorhanden. Die Polygamie hat mit der Monogamie den gemeinsamen Charakter, daß sie dem Menschen ein geschlechtliches Eigentumsrecht über ein Individuum oder

mehrere gibt. Dieses Eigentumsrecht aber, das den Ausschluß anderer vom Geschlechtsgenuß bedeutet, konnte innerhalb der Stammesgemeinschaft leicht als unbegründet und unberechtigt empfunden werden. Das Stammesgefühl konnte die geschlechtliche Eigentumsbildung verhindern. Dazu kommt aber, daß der individuelle Geschmack, der zur besonderen geschlechtlichen Auswahl der Menschen treibt, in einfacheren Zeiten nicht so wirksam gedacht werden kann. Aus diesem doppelten Grund, im Blick auf die individuelle Auswahl und auf den Ausschluß der anderen, ist die geschlechtliche Eigentumsbildung innerhalb des Stammes weniger naheliegend als die Weiber- und Männergemeinschaft. Für diese Art der Geschlechtsgemeinschaft haben wir einen geschichtlichen Beweis durch ihre Folgen. Diese nämlich bestehen darin, daß individuelle Vaterschaft nicht bekannt ist, nur die Mutterschaft ist bekannt. So gehören die Kinder zur Mutter. Das ist die Mutterfamilie oder das Matriarchat. Bezüglich der Vaterschaft aber fühlt sich der ganze Stamm verantwortlich, so daß in dieser Beziehung von einer Großfamilie geredet werden kann. Die Polyandrie ist somit das Charakteristikum dieser Geschlechtsgemeinschaft.

Wenn es sich nun um die sittliche Beurteilung dieser ersten Form der Geschlechtsgemeinschaft handelt, so kann durchaus nicht ein völliger Widerspruch derselben gegen die Normen behauptet werden. Vielmehr unterscheidet sich darin die stammesmäßige Geschlechtsgemeinschaft von einem gänzlich ungebundenen Hetärismus nicht wenig. Die natürliche Norm, die das Verhältnis zu den Kindern betrifft, wird hier wenigstens insofern erfüllt, als eine Mehrheit von Männern sich als Väter und Versorger fühlt. Und die persönliche Bedingtheit der Geschlechtsgemeinschaft kommt in sofern zum Recht, als sich der eine mit dem anderen stammesmäßig eins weiß. Ja sogar die Gleichberechtigung kann hier zu ihrem Recht kommen. Trotzdem aber ist doch auch offenbar, daß die väterlichen und die persönlichen Beziehungen nicht so vollendet sein können wie bei individuellen Verbindungen. Und das spricht gegen die Weibergemeinschaft. Das persönliche Verhältnis zu Mann oder Weib und das des Vaters zum Kinde kann durch sie nicht zur Vollendung gelangen.

II. Wenn wir nun der stammesmäßigen Geschlechtsgemeinschaft gegenüber nach den Entstehungsbedingungen der individuellen Geschlechtsgemeinschaft fragen, so können dieselben sowohl in dem Bedürfnis individueller Gemeinschaft als auch besonders in dem individueller Vaterschaft gesucht werden. Dazu kann dann aber die allmähliche Erweiterung und Auflösung der engen Stammesverbindung kommen. Endlich aber kann hier auch die Beziehung zu anderen Stämmen von Bedeutung werden. Wenn ein Stamm etwa den anderen besiegt, so können auch die Weiber als Beute betrachtet werden. Und dadurch kann geschlechtliches Eigentum entstehen. Wenn die Entogamie der Eigentumsbildung nicht günstig ist, so ist es die Exogamie in hohem Maße. Wer ein fremdes Weib erworben oder erobert hat, der hat damit Eigentum gewonnen. So wird die Exogamie zur Grundlage der individuellen Geschlechtsgemeinschaft. Die Bedeutung jener für diese zeigt die Wichtigkeit, die die Raubehe und das Konnubium für ältere Zeiten haben. Die Raubehe ist die gewaltsame, das Konnubium die geregelte Exogamie. Die Exogamie kann aber für die Erweichung der Stammesabgrenzungen offenbar besonders wirksam werden. Wenn letztere nicht schon aus inneren Ursachen wie aus der unübersehbaren Vermehrung eines Stammes erfolgt, so wird sie durch Exogamie eintreten.

a) Die individuelle Geschlechtsgemeinschaft oder Monoandrie kann aber eine doppelte Form annehmen und zwar zunächst die der Vielweiberei, auf die der Begriff der Polygamie einzuschränken ist. Der Mann kann sich mehrere Weiber erwerben, wenn dieselben überhaupt sein Eigentum werden können und nicht mehr Stammeseigentum sind. In dieser polygamischen Verbindung tritt so an die Stelle der Stammesgemeinschaft ein individuelles Hörigkeitsverhältnis. Bei der stammesmäßigen Geschlechtsverbindung war die Stammesgemeinschaft der Geschlechter die Grundlage, hier ist es statt dessen die Hörigkeit des einen Individuums an das andere. So ergibt sich hier ein ganz neues Verhältnis von Mensch zu Mensch: die Hörigkeit der Weiber. Die Weiber sind gebunden an den Mann. Sie dürfen zu keinem anderen ins Verhältnis treten, das wäre Ehebruch. Aber es gibt hier nur einseitigen Ehebruch. Der Mann ist ungebunden. Ja wenn der Grund der Hörigkeit

Erwerbung oder gar Raub oder Eroberung ist, so kann die Hörigkeit leicht zur Sklaverei werden. Mit diesem Verhältnis zum Eheherrn ist dann noch das Konkurrenzverhältnis der verschiedenen Eheweiber gegeben.

Obschon sich nun die Polygamie vielfach erst aus der Stammesgemeinschaft entwickelt hat und das umgekehrte Verhältnis unwahrscheinlich ist, kann sie doch für das sittliche Urteil nicht höher stehen. Zwar ermöglicht sie individuelle Vaterschaft und entspricht so der natürlichen Norm, aber die persönliche Gestaltung des Geschlechtsverhältnisses ist dabei mehr wie bei der Stammesgemeinschaft ausgeschlossen. Bei der letzteren fühlten sich Mann und Weib als Glieder einer Stammes- und Lebensgemeinschaft verbunden. Das war eine gewisse persönliche Verbindung. Hier aber beruht die Verbindung auf der Hörigkeit des einen Teiles. Der eine Teil wird als Sache betrachtet. Er hat nur Verpflichtungen, keine Rechte, und der Eheherr hat keine Pflichten. Und wenn diese Herabwürdigung der Person zur Sache doch persönliche Empfindungen aufkommen lassen kann, so tritt wieder die Mehrheit der gleichzeitigen Verhältnisse störend in den Weg. Die Hörigkeit und Mehrheit der Weiber hindern die persönliche Gemeinschaft und bewirken so, daß die Personen nur als Genußmittel behandelt werden.

b) Der Übergang von der Polygamie in die Monogamie wird demgemäß in einer höheren Wertung der Frau begründet sein, die die Frau als Persönlichkeit statt als Genußmittel und Eigentum auffaßt. Diese Höherwertung wird offenbar der Anschauung zu danken sein, die das persönliche Leben des Menschen überhaupt tiefer zu würdigen verstand, dem Christentum. Diese Anschauung muß die einseitige Gebundenheit und Hörigkeit der Geschlechtlichkeit verurteilen und fordern, daß sich der Mann dem Weib ebenso rückhaltlos hingebe, wie er es vom Weibe verlangt. In der Einehe ist die Hörigkeit des einen Teiles gegenüber dem anderen aufgehoben zugunsten einer gegenseitigen Hingabe, d. i. der persönlichen Gemeinschaft. Allerdings wirkt der polygamische Zustand leicht in die Monogamie hinüber, wie das die starke Betonung der Unterordnung des einen Teils unter den anderen und die laxere Beurteilung männlichen Ehebruchs als des weiblichen zeigt.

Obwohl diese beiden Auffassungen von entgegengesetzten Denkweisen vertreten werden, jene von der christlichen, diese von einer laxen Denkweise, so sind sie doch wurzelverwandt. Das Ideal der Einehe ist aber die gleichwertige Achtung und Hingabe beider Teile. Wenn aber die Einehe so allein dem Vollbegriff der Geschlechtsgemeinschaft persönlicher Wesen entspricht, so wird sie auch erst der natürlichen Norm, d. i. der Bestimmung der Geschlechtlichkeit für den Nachwuchs, vollkommen gerecht. Sie vermeidet die Zerteilung der väterlichen Liebe auf verschiedene Kinder und die Zwietracht der letzteren und ihrer Mütter. Sie erst führt im Unterschied von der Großfamilie und der polygamischen Familie zur vollkommenen Gestaltung der Familie.

b) Die Normen des abgeleiteten Verhältnisses (die Elternpflichten).

Aus dem geschlechtlichen Verhältnis bildet sich ein neues Verhältnis mit neuen Verpflichtungen. Seine Folgen sind neue Menschen. Damit kommen wir zu den Beziehungen zwischen Menschen, die vielleicht am tiefsten empfunden werden, zu dem Verhältnis der Eltern zu den Kindern. In diesem Verhältnis haben ebenso starke, wo nicht stärkere Affekte als die der Geschlechter ihren Ort. Wenn die Geschlechtsgemeinschaft leicht in der Selbstsucht stecken bleiben konnte, so zeichnet sich die Elternliebe dadurch aus, daß sie keinerlei selbstsüchtigen Zweck an dem anderen verfolgt, sondern daß sie mit Ausschaltung der Selbstsucht rein auf das Wohl des Kindes bedacht ist. Die Ausführung und Erweisung der elterlichen Liebe ist selbstlos. Ihr Grund liegt aber freilich in der eigenen Lebenssphäre, sofern die Eltern im Kinde ihr eigenes Leben vor sich sehen.

1. Auch für dieses Verhältnis ist nun in erster Linie die Norm der Achtung von der größten Bedeutung. Je mehr die Eltern im Kinde ihr eigenes Leben sehen, müssen sie sich gegenwärtig halten, daß das Leben und die Persönlichkeit des Kindes ihren subjektiven Beweggründen mit Selbständigkeit und darum achtunggebietend und unantastbar gegenübersteht. Die Achtung und Unantastbarkeit des Kindeslebens ist die erste Norm, die das

Kind den Eltern gibt. Diese negative Norm wird besonders in doppelter Richtung von Bedeutung.

α) Erstens nämlich betrachten die Eltern das Kind leicht als ihr Eigentum. So kann hier geradezu ein neues Eigentumsverhältnis zwischen Personen entstehen. Neben die Hörigkeit Fremder und die Hörigkeit der Frauen tritt die Hörigkeit der Kinder. Die Eltern können sich als die Eigentümer des Kindeslebens betrachten, da sie es selbst erzeugt haben, das Werk aber dem Produzenten gehört. Und diese Hörigkeit kann sich in mehrfacher Form äußern. Zunächst schon gegenüber dem keimenden Leben. Wenn dieses den Eltern lästig ist, können sie sich zu seiner Vernichtung für berechtigt halten. Sodann können sie nach eigenen Beweggründen das geborene Kind aussetzen. Das heranwachsende Kind können sie für ihre Zwecke verwenden, über seine Freiheit, sein Leben und gar seine spätere Geschlechtsverbindung verfügen. Das letztgenannte Verfügungsrecht hat sich bis in kurz vergangene Zeiten als Folge der alten Hörigkeit erhalten.

Wenn es sich nun um die sittliche Beurteilung dieser Hörigkeit handelt, so ist sie offenbar zu verwerfen. Allerdings ist das Kind das Erzeugnis der Eltern. Aber dennoch ist es nicht ihr Werk. Denn die Grundlage der Zeugung ist das eigene Leben der Eltern, und dieses ist nicht das Werk und freie Eigentum der Eltern, sondern eine Gabe, die sie von anderen und letztlich von der Wirklichkeit und deren letztem Grunde haben. Das Leben des Menschen ist nicht sein Besitz, sondern das erste Stück der transsubjektiven Wirklichkeit, das ihm mit der Forderung der Achtung und Unantastbarkeit gegenübersteht. Wenn so die freie Verfügung über das eigene Leben verboten ist, wie viel mehr die Verfügung über dessen Fortsetzung in einem anderen. Dazu kommt, daß sich dieses andere Leben mit den Jahren zu einem neuen Eigenleben entwickelt. Das Kind wird zu einer selbständigen Persönlichkeit oder ist doch zu einer solchen bestimmt. So ist das Eigentumsverhältnis zu ihm ein Unrecht an ihm, wie nur Sklaverei und sonstige Eingriffe in anderer Lebenssphäre es sind. Sofern das keimende Leben aber bereits ein Selbstleben und die Wurzel der Persönlichkeit ist, gilt die Norm der Achtung auch für dieses.

β) Es ist aber nicht nur die Hörigkeit, gegen die die Norm der Achtung gilt, sondern auch die Liebe der Eltern zum Kind. Diese steht in der Gefahr, das objektive Wohl des Kindes nicht immer zum Maßstab ihres Handelns zu machen, sondern statt dessen die subjektiven Affekte. Die Liebe des Affekts hat schon oft die Einsicht in das wirkliche Wohl des Kindes getrübt, wo nicht geblendet. Diese blinde Liebe wird im Volksmund nicht unzutreffend mit der tierischen Elternliebe verglichen, der es infolge des Mangels des tierischen Bewußtseins auch an der Einsicht in das wirkliche Wohl fehlt. Solche Liebe ist offenbar gleich der Hörigkeit eine subjektivistische Vergewaltigung des anderen und seiner Selbständigkeit. Gerade die natürliche Elternliebe kann durch die Achtung vor dem Kinde eine wirksame Schranke und Norm finden.

2. Neben der negativen Norm der Achtung steht dann aber auch eine positive Verpflichtung. Wenn jene aus der Selbständigkeit des Kindeslebens gegen die Eltern hervorgeht, so diese aus dem ursächlichen Zusammenhang jenes mit diesem. Die Eltern sind für das Leben des Kindes verantwortlich zu machen. Und diese Verantwortlichkeit erlegt ihnen Pflichten auf. Die feige Zurückziehung vor diesen Pflichten nach stattgehabtem Genuß ist eine der offenkundigen Arten des Unrechts, das die subjektive Zuständlichkeit mit ihren Lüsten an der objektiven Wirklichkeit begeht.

α) Die erste dieser positiven Pflichten besteht bereits, ehe das Kind da ist und ehe an eine Geschlechtsverbindung überhaupt gedacht werden kann. Wenn die natürliche Ausstattung des Kindes von der Gesundheit der Eltern abhängt, so ist es deren Pflicht, ihre Gesundheit auch im Blick auf die Nachkommenschaft zu pflegen. Diese Pflicht hat die Vererbungslehre unserer Zeit besonders nachdrücklich eingeprägt. Von hier aus ist man zu einer Einschränkung der Berechtigung zur Geschlechtsgemeinschaft gekommen. Nur die Menschen dürften in geschlechtliche Verbindung treten, die gesunde Kinder erzeugen können. Und ohne Zweifel liegt hier eine Pflicht, die noch viel zu wenig beachtet wird.

β) Vollends aber beginnen die Pflichten mit dem Leben des Kindes. Und zwar fassen sie sich in der Fürsorge für die Heranbildung des Kindes zu einer ausgereiften Persönlichkeit zusammen. Die Versorgung und Erziehung ist die Pflicht der Eltern.

Hier geht die Ethik in die Pädagogik über, sofern sich diese nicht nur mit dem Unterricht, sondern auch mit der Erziehung im engeren Sinn zu beschäftigen hat. In dieser Beziehung sollte die Pädagogik nicht nur die Psychologie studieren, die sie die Mittel ihres Wirkens kennen lehrt, sondern auch die Ethik, die sie das Ziel kennen lehrt. Wenn das Kind aber herangereift ist, so hört jene Verpflichtung auf, und es bleibt nur die Elternliebe als Affekt übrig, ohne daß eine weitere allgemeine Verpflichtung bestände.

II. Die gegebenen Naturverhältnisse der Menschen.

Der Mensch tritt nun aber nicht nur durch eigene Wahl in ein Verhältnis zu anderen Menschen, zum anderen Geschlecht und zum Kind, sondern er steht ohne eigene Wahl, vom Ursprung seines Lebens her im Verhältnis zu anderen Menschen. Es gibt Verhältnisse, die vom Willen unabhängig, jedem Menschen von Natur gegeben sind. Das erste und grundlegende dieser Verhältnisse ist das zu den Eltern.

a) Die Normen des grundlegenden Verhältnisses (die Kindespflichten).

Das allererste Verhältnis, in dem Menschen zueinander stehen, ist das des Kindes zu den Eltern. Dieses geht auch dem geschlechtlichen Verhältnis zeitlich voran. Dazu hat es den Vorzug, daß es für alle Menschen besteht, während das geschlechtliche Verhältnis von besonderen Bedingungen abhängt. Wenn die Eltern früh gestorben sind, so ist es der Zusammenhang der Familie, des Stammes oder des Volkes, der die Eltern vertritt. Dieses Verhältnis nun hat für die Normenbildung besondere Bedeutung. Das macht zunächst schon seine schlechthinige, transsubjektive Gegebenheit. Das geschlechtliche und auch das elterliche Verhältnis war nicht schlechthin und transsubjektiv gegeben, sondern beruhte auf freier Wahl und Entscheidung. Daher konnte es weniger leicht mit absoluter, normativer Geltung auftreten und mußte dem Subjektivismus weiten Raum geben. Hier dagegen ist das Subjekt durch einen von ihm unabhängigen Bestand gebunden. Dieser Bestand kann aber noch besonderes Gewicht empfangen durch einen übersinnlichen Hintergrund, den ihm eine natürliche

Glaubensweise gibt. Die Geister der Verstorbenen werden als fortlebend gedacht, und die Geister der Toten haben als an die Wirklichkeit ungebundene und unberechenbare Wesen Macht zu beliebigen Eingriffen in die Welt. Dadurch gewinnen die Eltern eine besondere Autorität: sie werden eher zu Geistern als die Nachkommen. Aber nicht allein, daß daraus die Klugheitsregel erwächst, bei Lebzeiten schon ihr Wohlgefallen zu erwerben, sondern in anderer Weise kann der Totenglaube schon bei ihren Lebzeiten ihre Autorität stärken. Sie sind die lebenden Vertreter der älteren Vorfahren, die bereits als Geister verehrt werden. Die Verehrung der älteren Vorfahren geht auf die Eltern über. In diesem doppelten Sinn kann der Totenglaube oder der Manismus die Autorität der Eltern stärken.

So ist der Manismus der Boden für die erste Ausbildung der Kindespflichten gewesen. Das zeigt uns das klassische Land des Manismus: China. Konfuzius hat die Bedeutung, auf manistischem Boden eine Ethik der Kindespflichten geschaffen zu haben. „Im Mittelpunkt" seiner Ethik steht „das Gebot der Kindespflicht. Auf der einen Seite die absolute väterliche Gewalt, auf der anderen der bedingungslose kindliche Gehorsam: das sind die beiden Grundpfeiler des sittlichen Lebens." Von hier aus haben die Kindespflichten aber eine Tragweite für die ganze sittliche Normenbildung empfangen. Ihre nächste Erweiterung führt auf die Pietätsverhältnisse überhaupt, auf das Verhältnis zu älteren Menschen, vollends zu Lehrern und Erziehern, und auf das Verhältnis zur Obrigkeit des Stammes oder Volkes. Konfuzius hat von der Kindespflicht der Pietät aus für das Verhalten zu Älteren überhaupt und besonders für das zur Obrigkeit Normen aufgestellt. Von diesem Kreise der Pietätspflichten konnte dann endlich der Blick auf das Verhältnis zu den Mitmenschen überhaupt erweitert werden. „Die Kindespflicht in ihrer Zusammenfassung von Gehorsam und Liebe ist die Wurzel, aus der die übrigen Kardinaltugenden. Menschenliebe, Gerechtigkeit und Schicklichkeit von selbst hervorwachsen." Daher ist es begreiflich, wenn ein Jünger des Konfuzius (Moh Tih) ausdrücklich das Ideal der allgemeinen Menschenliebe ausbildete. Gerade dieser letzten Verallgemeinerung gegenüber zeigte sich dann aber in der charakteristischsten Weise die Be-

gründung dieses ethischen Denkens durch den natürlichen Zusammenhang der Familie. Menzius, der große Theoretiker der manistischen Ethik, wendet sich gegen die von Moh Tih gepredigte allgemeine Menschenliebe, weil sie die Besonderheit der Familienpflichten nicht achte.

Diese manistisch begründete Ethik der Kindespflichten hat aber dann noch umfassendere Bedeutung gewonnen. Sie führte zu Erörterungen über das Prinzip oder die Grundlage des Sittlichen überhaupt. Der ursprüngliche Konfuzianismus konnte dafür nur auf die objektive Wirklichkeit und ihre Verhältnisse hinweisen. Der Mensch soll sein Verhalten nach den Weisungen der objektiven Wirklichkeit einrichten. Dieses Prinzip des objektiv Richtigen wird besonders deutlich, wenn er, nach einer Norm für das ganze Leben gefragt, antwortet: „Allenfalls Gegenseitigkeit: was du nicht willst, das man dir zufüge, das füg' auch keinem anderen zu." Gegen diese Normenbildung trat dann ein Eudämonist auf, der alle transsubjektiven Normen ablehnte. So war Menzius ausdrücklich vor die Frage nach der Begründung der Normen gestellt. Er beantwortet sie nach Art der Triebethik, durch die Behauptung angeborener sittlicher, altruistischer Triebe, d. i. zugleich durch die Behauptung sittlicher Güte der menschlichen Natur. Dagegen wandten sich dann aber wieder andere, um die Normen in der transsubjektiven Wirklichkeit zu suchen: „wenn jemand älter ist und ich ihn als älteren behandle, so geschieht das nicht, weil das Ältersein in mir wäre, daher bezeichne ich die Gerechtigkeit als äußerlich." Wenn diese Anschauung die Normen in Gegensatz zum Subjekt stellte und so die Natur des Menschen für böse erklärte, so kam dann vollends auch die Vermittlungstheologie, die eine Mischung von Gut und Böse in der Natur annimmt. Diese ganze Entwicklung ist aus den Kindespflichten hervorgegangen.

Wenn wir nun die Kindespflichten systematisch einteilen wollen, so steht auch hier in erster Linie offenbar das Gebot der Achtung. Und zwar fordern die Eltern Achtung und Ehrerbietung der Natur der Sache gemäß nicht nur in dem allgemeinen Sinn, in dem es jede Persönlichkeit fordert, sondern auch in einem besonderen Sinn: sie stellen dem heranwachsenden Menschen die gereifte Persönlichkeit vor Augen. Insofern haben sie eine be-

sondere Autorität. Dazu kommt dann vollends, daß sie ihre Reife in der Heranbildung der Kinder fruchtbar machen. So ergeben sich hier die Pflichten kindlicher Verehrung. Diese Pflicht hat aber in der Tat die Eigenart, daß sie nicht unbedingt auf das Verhältnis zu den Eltern beschränkt bleibt und so nicht diesem Verhältnis eigentümlich ist. Sie kann sich auf Lehrer und Erzieher, auf die Obrigkeit, ja auf alle Älteren übertragen. So wird das Kindesverhältnis zur Quelle der Pietät überhaupt.

Die Eigenart des Kindesverhältnisses kommt offenbar erst zur Geltung, wenn wir die besondere Verbundenheit der Eltern mit dem Kinde beachten. Und hier stehen in erster Linie die Wohltaten, die die Eltern dem Kinde zugefügt haben. Diese begründen die Pflicht der Dankbarkeit. Wenn auch diese Pflicht noch anderen Menschen gegenüber bestehen kann, so ist doch der graduelle Abstand der elterlichen und aller anderen Wohltaten so groß, daß er fast qualitativ wirken könnte. Die Eltern sind weitaus die größten Wohltäter der Kinder. Allerdings kann dagegen wieder in Ansatz gebracht werden, daß die Eltern die Pflicht und den eigensten Trieb zu diesem Wohltun haben, während andere zum Wohltun nicht verpflichtet und auch nicht durch ihr eigenes Interesse angetrieben sind.

Einzigartige Kindespflicht kann mithin nur aus dem Lebenszusammenhang mit den Eltern hervorgehen. Sie besteht darin, daß man sich mit seinem Leben an das Leben der Eltern gebunden weiß. Dieses natürliche Einheitsgefühl ist die spezifische Kindespflicht, die auch der Dankbarkeit und der Ehrerbietung erst ihren spezifischen Charakter gibt. Dieses Einheitsgefühl ist von der größten Bedeutung für die Menschheit. Es ist die zweite Wurzel des Familiengefühls, die neben der des elterlichen Einheitsgefühls mit den Kindern steht. Durch die Eltern fühlt man sich mit Geschwistern und Blutsverwandten, mit Stamm oder Volk verbunden. Dieses natürliche Blutsgefühl ist so für den Aufbau der Menschheit von grundlegender Bedeutung. Es erlegt aber auch positive Pflichten gegen die Eltern auf. Und zwar handelt es sich hier besonders um die Norm, daß die Kinder ihr Leben nicht ohne Rücksicht auf die Eltern gestalten. Wir verurteilen es, wenn ein Mensch gegen den Willen seiner Eltern

einen Beruf ergreift oder eine Geschlechtsverbindung schließt. Besonders die letztere Eigenwilligkeit ist als Unrecht gegen die Urheber und Patrone der Familie zu verwerfen. Wie die Eltern die Selbständigkeit ihrer Kinder achten sollen, so sollen die Kinder nicht gegen den Willen der Eltern handeln. Es wird auch hier auf die Diagonale zwischen zwei Intentionen ankommen.

Die Entwicklung des Kindesverhaltens läßt in den verschiedenen Phasen verschiedene Gefühle vorherrschen. Zunächst wird das Kind eine unmittelbare Lebenseinheit mit den Eltern empfinden, d. i. die natürliche Anhänglichkeit, die von Anfang an besteht und sich zur Liebe entwickelt; dann wird sich die Ehrfurcht vor ihrer Autorität anschließen; danach, wenn sich die Selbständigkeit des Kindes entwickelt, tritt die Pflicht der Dankbarkeit ein und endlich infolge des Wissens um den Lebensursprung das natürliche Einheitsgefühl.

b) Die Normen des abgeleiteten Verhältnisses (die erweiterten Familienpflichten).

Durch Vermittlung der Eltern steht der Mensch auch noch in einem anderen ursprünglichen Zusammenhang: mit Geschwistern und Blutsverwandten. Ja dieser Zusammenhang reicht noch weiter. Und zwar sind es mehrere Kreise, die hier in Betracht kommen: Familie, Stamm, Volk oder Nation, Menschheit. Die ursprünglichste Blutsverbindung ist vielleicht der Stamm, der aus einer Vielheit von Männern und Weibern besteht und der, wie wir sahen, sogar für Geschlechtlichkeit und Kinder maßgebend bleiben kann, so daß er die Familienbildung ausschließt. Die Familie beginnt erst mit der Monoandrie, um sich durch die Monogamie zu vollenden. Das Volk aber ist vom Stamm wohl zu unterscheiden. Entweder ist es der ins Unübersehbare angewachsene Stamm oder eine Mehrheit von Stämmen oder Familiengeschlechtern, die durch Exogamie oder durch Ursprung verwandt oder durch Mythus, Sprache, Sitte, Lebensbedingungen und Geschichte zusammengewachsen sind. Hier ist die natürliche Wurzel des Volksbegriffs zu suchen. Daneben werden wir in der Sündenlehre eine andere Wurzel kennen lernen, die in der Unterjochung eines Stammes durch den anderen liegt.

Von diesen Grundformen des natürlichen Zusammenhangs

konnte auch wieder die eine einen übersinnlichen Hintergrund empfangen, sofern die Seelen der Toten eines Stammes in einer besonderen Art von Lebewesen lokalisiert werden konnten, die dann naturgemäß für die Nachkommen geltend blieb. So entstand der Totemismus, d. i. der Glaube an Eine Tierart als den Sitz der Ahnenseelen. Durch diesen Glauben mußten sich die Stämme in ihrer Eigenart gegeneinander behaupten und die Stammesverfassung stärken. So wirkt der Manismus hier zum zweitenmal in die natürliche Normenbildung hinein. Denn offenbar wird das im Totem gleichsam verkörperte Gefühl der Stammeseinheit die Verpflichtungen der Stammesglieder untereinander verstärken.

Es fragt sich nun aber, welche Normen die natürliche Zusammenhörigkeit der Menschen auferlegt. Und hier ist nichts anderes zu erkennen als das natürliche Einheitsgefühl und eine natürliche Liebe. Der Mensch soll die Menschheit lieben, indem er zunächst die Seinigen lieben lernt. Durch den Stamm oder durch Familie und Volk geht der Weg zur Menschheit. Unmittelbar aufs große Ganze gerichtet zu sein und darüber die nächsten Pflichten vergessen, ist sittlich nicht zu billigen. Die natürlichen Zusammenhänge sind der Kreis der nächsten Pflichten. Patriotismus ist die gegebene Form der Menschenliebe. Nur durch Beachtung der gegebenen, nächsten Verhältnisse kann ein Mensch seine Pflicht erfüllen. Diese nächsten Pflichten brauchen nun ihrem Inhalt nach keineswegs von besonderer Art zu sein, sondern der Verkehr wird sich in den allgemeinen Formen vollziehen, die wir oben fanden. Aber darin besteht die Besonderheit, daß der Mensch sich zunächst in seiner Gemeinschaft betätigen soll. Wenn Familie, Stamm oder Volk seiner bedarf, so hat er die Pflicht zur Betätigung in diesen Zusammenhängen.

Es fragt sich demgemäß denn endlich, ob es nicht auch eine besondere Pflicht gebe, die Familie, Stamm oder Volk betrifft. Und hier besteht offenbar die Pflicht, eine Ordnung dieser Verbindungen zu bilden und durch Befolgung anzuerkennen. Stamm und Volk bedürfen irgendeiner Verfassung. Diese Notwendigkeit besteht auch unabhängig von der gewaltsamen auf Eroberung beruhenden Staatsbildung, die von vornherein den Gegensatz der Beherrschten und Herrschenden in sich schließt, und unabhängig

von der Notwendigkeit der staatlichen Gewalt zur Unterdrückung des Unrechts. Unabhängig von diesen beiden in der Sünde und der Rechtsvertretung liegenden Wurzeln der Staatsgewalt ist eine Obrigkeit allein auf Grund der natürlichen Zusammenhänge notwendig. Es fragt sich allerdings, ob sich die natürlichen Gruppen gegeneinander abgrenzen und in ihrer Selbstheit behaupten sollen. Aber wenn der Gegensatz zu anderen und der Streit mit ihnen auch fortfällt, so bleibt doch die Ordnung innerer Angelegenheiten übrig. Und um derentwillen ist eine Verfassung unvermeidlich. Urheber dieser Verfassung kann nur die Gesamtheit sein. Wie sie gestaltet werde, läßt sich von keiner Norm aus bestimmen. Die Rechtmäßigkeit jeder Verfassung liegt hier in ihrem Ursprung durch die Gesamtheit. Eine Autorität, die über dem Volk stünde, kann sich erst später, bei der Vertretung des Rechts, ergeben. Die einmal geschaffene Verfassung aber legt die Pflicht des Gehorsams auf. Verfassungsänderung steht nur der Mehrheit zu.

Abschluß des zweiten Kapitels (von den Verhältnissen der Menschen).

Mit den natürlichen Normen und Verhältnissen, die im Volkszusammenhang ihr Ende finden, sind die möglichen Verbindungen der Menschen untereinander und damit die Normen für das Verhalten des Menschen zum Menschen systematisch abgeschlossen. Außer den Verbindungen von Person zu Person sowie denjenigen durch die anzueignende Außenwelt und durch die eigene Natur kann es keine weiteren Verbindungen geben. Wenn aber für das Verhältnis dieser drei Verbindungen festzustellen war, daß die natürliche Verbindung zu Stamm, Familie und Volk der Herd für die Ausbildung der wirtschaftlichen und der persönlichen Normen gewesen ist, so ist demgegenüber die grundsätzliche Allgemeingültigkeit der wirtschaftlichen und persönlichen Normen als Norm aufzustellen. Nicht allein die Stammes- oder Volksgenossen sollen in ihren Rechten des Lebens und der Freiheit, der Ehre und des Eigentums sowie der Ehe anerkannt werden, sondern jeder Mensch als solcher. Die sittliche Erkenntnis soll sich aus ihrer genetischen Beschränktheit auf die natürliche Verbindung zur Menschheit als

solcher erheben. Diese Norm versteht sich aus der Allgemeinheit der wirtschaftlichen und persönlichen Normen, die in ihrer von der natürlichen Verbindung unabhängigen Erörterung zum Ausdruck kommt, von selbst.

Alle diese Normen für das Verhalten des Menschen zum Menschen gingen aus dem wirksamen Verhältnis des einen zum anderen hervor, von der grundlegenden persönlichen Norm der Achtung bis zur letzten natürlichen Norm. Demgegenüber ist aber noch eine andere Normenbildung möglich. Auch abgesehen von der dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit seiner Mitmenschen kann es noch einen normativen Maßstab geben: die Anforderungen, die das Subjekt an das Verhalten seiner Mitmenschen stellt. An diesen Forderungen kann es sein eigenes Verhalten zu den Mitmenschen messen. Dann ergibt sich die Norm: was du nicht willst, das man dir tue, das füg' auch keinem anderen zu! oder positiv gewandt: alles, was du willst, daß dir die anderen tun, das tu' du ihnen. Diese Bemessung des eigenen Verhaltens an dem von den anderen geforderten Verhalten ist durch die Norm der Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen als Menschen zu fordern. Wie bisher in allen Sphären der menschlichen Verhältnisse die Gleichheitsnorm und das ihr zugrunde liegende Gerechtigkeitsgefühl anzuerkennen war, so ist es auch an dieser Stelle zur Geltung zu bringen. Und zwar vergleicht sich hier das Subjekt mit den anderen, während dort das Verhältnis von Subjekt und anderen keine Rolle spielte, indem es auf die Gleichheit aller ankam. So fordert das Gerechtigkeitsgefühl hier die Angemessenheit des eigenen Verhaltens zu den anderen an die eigenen Anforderungen an das Verhalten der anderen.

Diese Vergleichung nun führt nicht notwendig zu einer neuen Norm, sondern sie hat zunächst die Bedeutung, die bisherige Normenbildung durch ein neues Verfahren zu bekräftigen. Wenn die bisherige Normenbildung einfach von den Rechten der anderen gegen das Subjekt ausgegangen war, so versetzt sich das Subjekt nun in die Lage der anderen, die ihm vorher gegenüberstanden, und fragt sich, welche Anforderungen es an die Menschen um sich stellt. Die Antwort darauf ergibt sich aus der natürlichen Selbstliebe von selbst. Sie macht mindestens alle die Normen

geltend, die sich uns bisher ergaben. Sie fordert Achtung und Hilfeleistung in der Not, Wahrhaftigkeit und Treue, Anerkennung des Eigentums und bei Besitzlosigkeit Recht auf Arbeit samt ausreichendem Lohn und geringer Arbeitszeit, gegebenenfalls gar unentgeltliche Erhaltung, Anerkennung des geschlechtlichen Eigentums, eheliche Treue, Kindespflichten und alles, was irgendeiner Norm entspricht. Bei diesem Verlangen kann und muß sich aber um der Gerechtigkeit willen das Subjekt selbst zur Gleichheit seines eigenen Verhaltens gegenüber den anderen verpflichtet fühlen. So ist das Gleichheits- oder Billigkeitsgesetz eine wirksame Unterstützung aller bisherigen Normen. Was die bloßen Normen von außen her verlangten, das wird jetzt durch den Kanal der Selbstliebe geleitet. Das rein transsubjektive Gebot wird subjektiv angeeignet.

Offenbar aber kann dieses Gleichheitsgesetz auch weit *über die bloßen Normen hinausführen*. Die Selbstliebe braucht nämlich nicht besonders stark zu sein, um sich erheblich mehr von den anderen zu wünschen, als das, was bloß recht und normgemäß ist. Und diese Selbstliebe könnte auf Grund der Gerechtigkeit auch zum Maßstab des Verhaltens gegen die anderen gemacht werden. Das geschieht schon in der positiven Wendung des Gleichheitsgebotes: was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihnen. Noch weiter aber geht die Bemessung der Nächstenliebe an der Selbstliebe überhaupt, die darin ausgesprochen ist: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. So gewinnen wir *mehrere Stufen* des Gleichheitsgesetzes: die unterste geht von der Anwendung der Selbstliebe auf die Normen aus, die folgende von den über die Norm hinausgehenden geheimen Anforderungen der Selbstliebe an das Verhalten der anderen, die letzte von der Selbstliebe überhaupt. Die erste Stufe führt nicht nur durch die bloße Gleichheit und Gerechtigkeit zur Norm, sondern sie hat zugleich die schon an sich begründeten Normen zum Fundament. Dieses Fundament fällt bei der zweiten Stufe fort, indem es sich in ihr um die Wünsche an eine überpflichtmäßige Freundlichkeit des anderen handelt. Die zweite Stufe kann sich also lediglich auf die Gleichheit begründen. Bei der dritten aber, die nicht einmal von den Wünschen betreffs des Verhaltens der anderen ausgeht, sondern von der Selbstliebe als

solcher, wird sogar das Gleichheitsrecht fragwürdig: daß ich mein Verhalten zu den anderen nach meinen Wünschen über das Verhalten der anderen einrichte, das läßt sich um der Gleichheit und der Gerechtigkeit willen wohl fordern, aber daß ich schlechthin die Liebe, mit der ich mir selbst lebe, auf die anderen übertrage, läßt sich durch die Gleichheitsnorm nicht mehr begründen. Es fehlt hier die Verbindung mit den anderen; meine Selbstliebe, soweit sie nicht an die anderen Forderungen stellt, geht die anderen gar nichts an. Sie tritt erst durch die Wünsche, die sie betreffs des Verhaltens der anderen hat, in eine Beziehung zu diesen, die dann die Grundlage der Vergleichung werden kann.

So kann die dritte Stufe in Wirklichkeit nicht durch die bloße Gleichheit begründet sein, sondern nur durch irgendeine überempirische Grundlage. Rein empirisch, durch die Tatbestände der Erfahrungswelt und ihre Vergleichung kann die Bemessung der Nächstenliebe nach der Selbstliebe nicht begründet sein. Die Erfahrungswelt kann nur fordern, daß ich die anderen nach allen ihren Rechten und ihrer ganzen Lebenssphäre achte und ihnen in der Not helfe. Es ist im wesentlichen das Achtungsgebot, das durch alle empirischen Normen hindurchgeht, als Achtung vor den unmittelbaren persönlichen Gütern, vor der wirtschaftlichen und der natürlichen Lebenssphäre der anderen. Dazu kommen die wenigen positiven Verpflichtungen: gegen Notleidende und Besitzlose, und gegen die Familienglieder. In jenen negativen Geboten der Achtung und diesen positiven Pflichten erschöpft sich die Summe der empirisch begründeten Normen. Aber von einer der Selbstliebe gleichen Nächstenliebe weiß die empirische Normenbildung nichts. Sie kann nur eine überpflichtmäßige Tugend sein.

Aber auch die zweite Stufe des Gleichheitsgesetzes, die nur die Gleichheit und nicht mehr die an sich geltenden Normen für sich anführen kann, kann nicht mit unbedingter Geltung auftreten. Indem sie von den bloßen Wünschen des Subjekts statt von den Normen ausgeht, kann sie sich nicht als unbedingte Norm durchsetzen. Die Vergleichung genügt nicht zur Begründung. Sie ist eine bloße Reflexion über die Wirklichkeit und nicht unmittelbares Gebot der Wirklichkeit. Daher kann sie an sich selber, ohne Verbindung mit den durch die Wirklichkeit gegebenen Normen

keine Geltung erlangen. So gehört auch zu dieser über die Normen hinausgehenden Gleichung eine Grundlage, die außerhalb der Erfahrungswelt, in rein tugendhaften Antrieben zu suchen ist. Die Erfahrungswelt kann die Gleichung nur so weit fordern, als sie ihre Normen zur Geltung bringt. Der Wert des Gleichheitsgesetzes in der Erfahrungswelt ist also darauf beschränkt, daß es die empirischen Normen in einer neuen Weise zur Anerkennung bringt. Wenn dieselben an sich durch die transsubjektive Wirklichkeit begründet sind und sich auf dieser Grundlage gegen das Subjekt durchsetzen, so besteht die Bedeutung des Gleichheitsgesetzes darin, daß es durch die Versetzung des Subjekts mit seiner Selbstliebe in jene Normen hinein die innerlichste und lebhafteste Bejahung der Normen und durch den Gleichheitsgedanken dann ihre Anwendung auf das eigene Verhalten des Subjekts erreicht. Diese innerliche Aneignung der Normen durchs Subjekt ist die ganze Bedeutung des Gleichheitsgesetzes. Es kann zu keinem neuen Inhalt führen, aber es eignet die dem Subjekt entgegenstehenden Normen dem Subjekt innerlich an.

Und dies ist die einzige entscheidende Bedeutung des Gleichheitsgesetzes. Innerhalb der religiösen Ethik kann es als Gleichheitsgesetz keine entscheidende Bedeutung erlangen. Denn deren Forderung der der Selbstliebe gleichen Nächstenliebe kann in Wirklichkeit nicht durch die bloße Vergleichung begründet sein, sondern nur durch einen Bestimmungsgrund, der das Ich von sich selbst befreit und es zu seinem Werkzeug macht, das den Nächsten dienen soll. Das Ideal der religiösen Ethik kann nicht durch die Reflexion auf die Gleichheit begründet sein, sondern nur durch eine wirksame Kraft, die das Ich zu seinem Organ macht. Das Gleichheitsgesetz kann nur ein nachträglicher Ausdruck jenes Ideals sein, nicht aber dessen entscheidende Begründung enthalten.

Das empirische Gleichheitsgesetz hat aber seine unmittelbare Deutlichkeit für das Bewußtsein in der Geschichte der Ethik bewiesen. Es kommt an mehreren Punkten, ohne wirksamen Zusammenhang derselben vor. Konfuzius verweist, nach einem das ganze Leben umfassenden Grundsatz gefragt, auf den der „Gegenseitigkeit“: „was du nicht willst das man dir zufüge, das füg'

auch keinem anderen zu".[1]) Ebenso findet sich dieser Grundsatz in der altindischen Ethik: „Was ein Mensch sich nicht von anderen angetan wünscht, das füge er auch nicht anderen zu, da er an sich selbst erfahren hat, was unangenehm ist."[2]) Ebenso heißt es im Buche Tobias: „Was du ungern hast, das tu' niemandem."[3]) Und vollends faßt Jesus in diesem Gesetz der Gleichung den sittlichen Gehalt der Offenbarungsreligion zusammen: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten."[4]) Dieses Gesetz wurde dann im Mittelalter als das Gesetz der Natur betrachtet.[5]) In diesem Sinne kommt es denn auch bei Luther vor. Es könne kein besserer Grundsatz für den Verkehr mit dem Nächsten gegeben werden als jenes Wort Christi und des Tobitbuches. „Er lehre jeden aufs leichteste, was und wie er in jedem einzelnen Fall dieses umfassendsten aller Gebote zu handeln habe."[6]) Wer nur zu sich und den Seinigen freundlich sei und nicht zu allen, der handle gegen das Gesetz der Natur selbst, indem er sich und den Seinigen tut und wünscht, was er den anderen nicht tut und wünscht.[7]) Dieses Gesetz stellt er bei der Behandlung der zehn Gebote als deren Kompendium hin.[8]) Er spottet des Aristoteles, daß das Licht der Natur dieses Naturgesetz nicht erkannt habe.[9])

Die besondere, durch die Selbstliebe vermittelte Triebkraft dieses Gleichheitsgesetzes kommt aber zum Ausdruck, wo Luther die dritte und höchste Stufe desselben bespricht. Wenn diese höchste Anwendung auch in die religiöse Ethik gehört, so ist doch die subjektivierende Kraft und Bedeutung dieses Gesetzes auch hier zu beachten. Und diese zeigen Luthers Worte treffend:

---

[1]) Vgl. dies Werk I 1 S. 100.

[2]) P. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 3, Die nachvedische Philosophie der Inder S. 78.

[3]) Tobit 4, 15: *ὁμισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς.*

[4]) Matth. 7, 12.

[5]) Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 219; Zezschwitz, Katechetik II 1[2] S. 202f. cf. Thieme a. a. O. S. 81ff.

[6]) Luther, Ww. I 503, 35ff., 502, 20ff.

[7]) VII 515, 7 bis 516, 3.

[8]) I 251, 24ff., 259, 13ff.

[9]) V 434, 26ff, 435, 10ff.

„Die Beispiele der anderen Gesetze sind außer uns zu suchen, dieses („wie dich selbst“ Matth. 22) weist uns in uns selbst hinein. Die äußeren Beispiele sind, weil sie nicht empfunden werden, noch lebendig sind, nicht genügend starke Beweggründe. Dies Beispiel aber wird innerlich empfunden, ist lebendig und lehrt aufs wirksamste, nicht durch Buchstaben, Worte, Gedanken, sondern durch das Gefühl der Erfahrung selbst. Denn wer fühlt nicht vitaliter, wie er sich selbst liebt, wie er alles erstrebt, erwägt, versucht, was ihm heilsam, ehrenhaft, notwendig ist? Und dieses gesamte Lebensgefühl ist der Maßstab, das innere Monitorium, das gegenwärtigste Dokument dessen was du dem Nächsten schuldest, nämlich eben dasselbe und mit demselben Affekt.“ [1])

Zweites Stück:

Der empirische Wille und seine Sittlichkeit.

(Empirische Willens- und Sittlichkeitslehre.)

Es ist ein ganz anderes Gebiet, welches wir mit der Frage nach der Erfüllung der Normen betreten. Die Normen gingen aus der transsubjektiven Wirklichkeit hervor, aus der Wirklichkeit, wie sie durch die gegenständliche Seite unseres Bewußtseins, durch Wahrnehmungen und Vorstellungen erfaßt wird. Das wirkliche Wollen und Handeln des Menschen geht aber nicht aus der rein gegenständlichen Seite des Bewußtseins hervor, die die Wirklichkeit wiederspiegelt, wie sie ist, sondern aus der subjektiven, zuständlich bestimmten Seite des Bewußtseins, d. i. aus den Gefühlen und Affekten, die ihrer Qualität nach Lust und Unlust sind. Gewiß werden wir in der Willenslehre sehen, daß es einen aktiven

[1]) II 577, 28 ff.

Willen gibt, der in seiner Aktivität sich auch von der zuständlichen Seite des Bewußtseins emanzipieren und gegen sie selbständig sein kann. Und wir werden sehen, daß dieser aktive und freie Wille für die sittliche Leistung des natürlichen Willens von der größten Bedeutung ist, sofern er sich nach der Einsicht und den Normen richten kann. Aber vor allem selbständigen Wollen liegt im Leben des Individuums wie der Menschheit ein anderes Wollen, nämlich dasjenige, welches das unselbständige Produkt der zuständlichen Seite des Bewußtseins ist. Bevor sich der Mensch nach Maßgabe seiner gegenständlichen Einsicht selbst bestimmen kann, ist sein Wille längst in der Macht der zuständlichen, subjektiven Seite des Bewußtseins.

Diese ursprüngliche Vorherrschaft des subjektiv bestimmten Willens mußte für die Sittlichkeit der empirischen Menschheit offenbar von der größten Bedeutung werden. Wenn nämlich am Anfang das von den Gefühlen ausgelöste Wollen steht, so war damit nicht nur die Erfüllung der in der transsubjektiven Wirklichkeit beschlossenen Normen gefährdet, sondern selbst ihre Erkenntnis. Ist offenbar anzunehmen, daß die subjektiven Bestimmungsgründe den Willen in ganz andere, entgegengesetzte Bahnen leiten als die transsubjektive Wirklichkeit mit ihren Normen, so ist damit eine Erkenntnis der transsubjektiven Normen so gut wie ausgeschlossen; das wirkliche Wollen und Verhalten wird das Auge für die Normen, die in der transsubjektiven Wirklichkeit enthalten sind, verschließen. Es wird mit seiner impulsiven Kraft das bloß theoretische, gegenständliche Bewußtsein in dieser Beziehung gar nicht aufkommen lassen. Wenn von der transsubjektiven Wirklichkeit aus die Normen Realität sind und durchaus die Kraft haben, das Subjekt mit seinen zuständlichen Beweggründen zu verurteilen, wie wir in der Lehre von der ethischen Reaktion sehen werden, so ist für das Subjekt die eigene Zuständlichkeit die nächste und entscheidende Realität, der gegenüber die Einsicht nicht aufkommen kann. Demgemäß wird das wirkliche Leben der Menschheit nicht durch die Normen, sondern durch das subjektive Wollen bestimmt sein. Es wird seine eigenen Formen aufweisen, die nur aus dem subjektiven Wollen zu erklären sind und die der Normen spotten.

In diesem Sinne haben wir es daher in der Willenslehre mit einem ganz neuen Gebiet zu tun, welches von der Normenlehre ganz unabhängig ist. Wie auch immer die Normen lauten mögen, der Wille geht seine eigenen Wege und schafft sich sein eigenes Reich. Statt daß er sich von der Erkenntnis bestimmen ließe, bestimmt er vielmehr die Erkenntnis, indem er die Erkenntnis der Normen gar nicht Wurzel fassen läßt, sondern gegen sie blind macht. Daher bedarf es durchaus der genaueren Untersuchung des natürlichen Willens und seiner Sittlichkeit. Es ist ein Fehler, wenn manche Darstellungen der Ethik mit der Lehre von den Normen und Idealen abschließen, indem sie die Erfüllung derselben nicht für fragwürdig halten. Der Fehler fließt aber aus der mangelnden Klarheit über den Willen, sowie aus der Absicht, die Anerkennung eines endgültigen Widerspruchs des Willens mit dem Ideal oder doch die Inanspruchnahme eines überempirischen, transzendentalen Bestimmungsgrundes, die zur Lösung jenes Widerspruchs unvermeidlich wäre, zu umgehen. Jene Anerkennung würde offenbar der Geltung der Normen selbst schaden. Denn schließlich ist es auch in dieser Beziehung die empirische Wirklichkeit, nach der sich das Denken richtet. So schließt sich an den ersten Fehler, d. i. an die Unberücksichtigung der Willenslehre, leicht der zweite Fehler an, der die Normen nach Maßgabe des wirklichen Willens herabstimmt. Und gerade dieser Fehler ist für die Ethik charakteristisch. Die Normenlehre wird durch die empirische Wirklichkeit des sittlichen Wollens und Verhaltens herabgestimmt. Es wird nicht beachtet, daß jene eine Grundlage hat, die von dieser grundverschieden ist: die transsubjektive Wirklichkeit im Gegensatz zur subjektiven Wirklichkeit der Willensantriebe. So wird aus zwei divergenten Teilen ein Ganzes gemacht. Die philosophische Ethik ist zum großen Teil ein Konglomerat aus Normen der transsubjektiven Wirklichkeit und aus Intentionen des subjektiven Willens. Den Normen wird ihre Kraft genommen, in der sie sich auf Grund der transsubjektiven Wirklichkeit dem Willen entgegensetzen, und der Wille wird auf eine ideale Höhe geschraubt, die ihm in Wirklichkeit unerreichbar ist.

Diese Vermischung der transsubjektiven Normenlehre mit der subjektiven Willenslehre muß aber offenbar eine

strenge Methode vermeiden. Die Wissenschaft hat nicht die Aufgabe, divergente Wirklichkeit voreilig zu harmonisieren, sondern die Wirklichkeit darzustellen, wie sie ist. Und demgemäß beachten wir, unbekümmert um den eintretenden Riß ebenso wie die transsubjektive Wirklichkeit mit ihren normativen Konsequenzen auch die subjektive Wirklichkeit des Willens. Wenn wir dabei auf einen kräftigen Antagonismus hinauskommen, so wird dann erst in einem dritten Stück die Einheit zu suchen sein, die sich über ihn erhebt, sei es daß die Normen gewaltsam an dem Willen durchgesetzt werden (Ethische Reaktionslehre: Strafe, Staat), sei es daß der Wille eine neue Beschaffenheit gewinnt (Ethische Willenslehre: Religion und religiöse Ethik). Wenn die philosophische Ethik vielfach auch dieses letzte Stück in jenes Konglomerat einbezieht, indem sie Staat und Kirche in der Güterlehre aufzählt, so wird eine strenge Methodik die innere Dialektik der Sittlichkeit erkennen, indem sie die Divergenz der transsubjektiv begründeten Normen und des subjektiv bestimmten Willens in der Lehre von der Durchsetzung der Normen am Willen oder von der Bekehrung des Willens zur Ruhe und Harmonie kommen läßt.

Bevor wir nun in dem vorliegenden Stück das Vermögen des Willens und seine Leistungen mit den Normen vergleichen und die natürliche Sittlichkeit feststellen, ist der Willensbegriff selbst erst festzustellen.

Erstes Kapitel.

Der Willensbegriff oder die Psychologie des Willens.

Der Begriff oder das Wesen des Wollens selbst kann nun zunächst keinem Zweifel unterliegen. Es ist allgemein zugestanden, daß das Wollen ein Streben des Bewußtseins nach einem zu verwirklichenden Ziel, eine Absicht oder Intention ist. Demnach ist die Bedingung des Wollens eine Wirklichkeit, die noch nicht vollendet ist oder doch dem Subjekt noch nicht gegeben ist. d. i. die Wirklichkeit als etwas Zukünftiges. Das bedeutet zugleich einen Mangel in der dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit.

Der Inhalt des Wollens ist immer eine Ergänzung der dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit, eine Verwirklichung. Weitere Merkmale gehören nicht zu dem allgemeinen Begriff des Wollens.

Allerdings kann schon hier eine, wenn auch nicht erhebliche, Verschiedenheit im Begriff des Wollens einsetzen. Es kann nämlich ein weiteres Merkmal in der Verwirklichung gesucht werden. Das erstrebte Ziel müsse durch die Tätigkeit des Subjekts verwirklicht werden. Demgemäß wird zu den Merkmalen der erstrebten Wirklichkeit die eigene Tätigkeit hinzugerechnet. Und daran kann sich dann noch das Bewußtsein derselben, das Tätigkeitsgefühl, anschließen. Diese Merkmale scheinen notwendig zu jenem ursprünglichen Streben hinzuzukommen. Ein Streben, das nicht unmittelbar in die Tätigkeit überginge, die zum Ziele führt, würden wir überhaupt nicht als ein wirkliches Streben betrachten. Die Betätigung scheint der notwendige Beweis des Strebens zu sein. Und wenn die erstrebte Wirklichkeit jenseits der Leistungskraft des Subjekts liegt, so scheint von einem ernstlichen Streben und Wollen gar nicht die Rede sein zu können. Die Erreichbarkeit der Wirklichkeit scheint die Bedingung des Wollens zu sein.

Durch diese nähere Bestimmung des Wollens würde nun aber eine ganze Gruppe von inneren Strebungen unberücksichtigt bleiben. Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß wir auch der unerreichbaren Wirklichkeit gegenüber ein inneres Streben oder doch die Anfänge eines solchen haben. Das sind die Wünsche. Das Wollen mag sich immerhin in Tätigkeit und Tätigkeitsgefühl vollenden, die Anfänge des Wollens sind auch ohne die Betätigung möglich. Ob die erstrebte Wirklichkeit der Betätigung erreichbar oder unerreichbar ist, das macht für die inneren und ursprünglichen Strebungen als solche nichts aus. Ja die Wünsche, d. i. die Strebungen gegenüber der über die menschliche Tätigkeit hinausliegenden Wirklichkeit, haben sich in der Menschheit eine greifbare und offenkundige Gestalt gegeben. Das sind nicht nur die Nothelfer, die im Unsichtbaren gesucht wurden, Geister und Götter der Not und des Schutzes, sondern neben diesen dogmatischen Gebilden stehen wirksame und praktische Gebilde. Das sind die magischen Handlungen, die auch ein Grundbestandteil der primitiven Lebensformen sind, ja die ihre wesentliche Begründung in der menschlichen

Seele damit beweisen können, daß sie sich bis in die Zeiten höchster Kultur erhalten haben. Diesen Handlungen ist es wesentlich, daß sie aus den Strebungen auf eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit hervorgehen.[1]) Wenn daher die bloßen Wünsche keinen Anspruch auf den Begriff des Wollens erheben könnten, so beweisen ihnen diese Handlungen das Recht des Anspruchs.

Demnach kann der Begriff der Willensstrebungen nicht auf die in Tätigkeit ausgeführten und im Tätigkeitsgefühl ihrer selbst bewußt werdenden Strebungen beschränkt werden, sondern er muß auch die rein inneren Strebungen umfassen können. Wenn die ausgeführten Strebungen an der Tätigkeit ihrer bewußt werden können, so können es die unausgeführten an der Unerreichbarkeit der Wirklichkeit. Die Tätigkeit ist ein sekundäres Merkmal des Willensbegriffs. Die entscheidenden Merkmale sind die der Erstrebung einer Wirklichkeit. Der Begriff der Willensstrebung umfaßt also die beiden Gruppen der Wünsche und der Wollungen im engeren Sinn. Diese Unterscheidung kann für die Beobachtung des Willens bedeutsam werden. Die Beweggründe des Willens können oft noch reiner an den Wünschen zu erkennen sein. Die Wünsche können nicht nur eine Möglichkeit neben den Wollungen darstellen, sondern auch eine Vorstufe derselben. Wirklich etwas zu wollen, kann sich dem Menschen durch allerlei andere Vorstellungen verbieten. Aber die Wünsche bleiben als die leisesten und geheimsten Anfänge des Wollens.

Durch diesen Allgemeinbegriff des Wollens empfängt das Wollen von vornherein eine bestimmte Stellung im Bewußtsein, die es von allen anderen Funktionen und Inhalten desselben unterscheidet. Alle anderen Funktionen des Bewußtseins sind nämlich dadurch gekennzeichnet, daß sie es mit einer dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit zu tun haben oder daß sie von derselben ausgehen. Das ursprüngliche Datum des Bewußtseins ist die subjektive Bestimmtheit transsubjektiven Ursprungs oder die transsubjektive Bestimmtheit des Subjekts mit seinem Organismus, die Empfindungen. Diese enthalten eine gegenständliche Wahrnehmung und eine zuständliche Bestimmtheit. Jene wird zu Vorstellungen

[1]) Vgl. Erk. des Übers. I 1 S. 114f.

und Begriffen, diese zu Gefühlen und Affekten. Wenn nun auch die zuständliche Seite über das bloß Gegenständliche hinausgeht, so ist doch auch sie nichts anderes als Bestimmtheit durch die gegebene Wirklichkeit. Demgegenüber eröffnen nun die Willensstrebungen ein ganz anderes und neues Gebiet. Sie haben ihre Eigenart nicht darin, daß sie von einer gegebenen Wirklichkeit ausgehen oder dieselbe gar zum Gegenstande haben, sondern vielmehr darin, daß sie auf eine noch bevorstehende Gestalt der Wirklichkeit gehen. Die Wirklichkeit der Vorstellungen und Gefühle ist eine fertige, gegebene, die der Willensstrebungen eine werdende, zukünftige. In diesem Sinn kann das Wollen dem Vorstellen und Fühlen als eine eigentümliche Funktion gegenübergestellt werden.

So schließt sich mit dem Wollen das mögliche Verhältnis zwischen dem Subjekt und seiner Wirklichkeit ab. Dasselbe ist einerseits Bestimmtheit des Subjekts durch die Wirklichkeit und andererseits Bestimmtheit der Wirklichkeit durch das Subjekt. Das Bewußtsein des Gegebenen verläuft von der Wirklichkeit ins Innere hinein, die Willensstrebung vom Inneren wieder zurück auf die Wirklichkeit. Jenes ist eine Wirkung der Wirklichkeit aufs Subjekt, dieses eine Wirkung des Subjekts auf die Wirklichkeit. Ein drittes ist nicht denkbar. Diese beiden Seiten könnten aber einen in sich geschlossenen Kreis bilden. Die Ursprünge des Handelns liegen offenbar in der Bestimmtheit durch die Wirklichkeit, die in Vorstellungen und Gefühlen besteht. Denn einen anderen Inhalt des Subjekts gibt es nicht als die Bestimmtheit durch die Wirklichkeit. Und so könnte es scheinen, als ob sich das Handeln auf die Wirklichkeit hin nur nach der Bestimmtheit durch die Wirklichkeit richten könne. Aber in dieser Beziehung ist zwischen der doppelten Art der Bestimmtheit des Subjekts durch die Wirklichkeit zu unterscheiden, der gegenständlichen und der zuständlichen. Wenn sich das Handeln nach jener richtete, so wäre allerdings jede Abweichung von den Normen außer durch Irrtum und Unwissenheit ausgeschlossen und es bestände ein mechanisch sicherer Übergang von der gegenständlichen Bestimmtheit in das Handeln. Dann wäre freilich auch eine subjektive, willensmäßige Sittlichkeit ausgeschlossen. Aber zwischen die gegenständliche

Bestimmtheit und das Wollen tritt die zuständliche Bestimmtheit, wie wir sehen werden. Und diese ist der Ursprung aller Abweichung von den Normen.

Wenn demnach der Begriff und der psychologische Ort der Willensstrebungen nicht problematisch sein kann, so setzt die Schwierigkeit der ethischen Willenslehre ein, sobald man nach den Bedingungen des wirklichen Wollens und Handelns, d. i. nach der Art seiner kausalen Begründung fragt. Nicht allein und in erster Linie, daß die Psychologie des Wollens selbst verschieden gestaltet werden kann, sondern es greifen vor allem auch ganz andere, außerpsychologische Interessen in die Willenspsychologie ein, Interessen der Sittlichkeit, der Religion und der Erkenntnistheorie. Und diese wollen nicht nur die Psychologie stören, sondern sie bekämpfen sich selbst gegenseitig. Die einen fordern eine kausale Begründung des Wollens, die dasselbe aus jedem Kausalzusammenhang herausfallen und es als Sache eines freien Willens erscheinen läßt. Das sind die sittlichen Interessen an der Zurechnung der Handlungen, der Verantwortlichkeit und Schuld, sowie das religiöse Interesse, daß der Mensch seine Sünde sich selbst zuzuschreiben habe, statt dem Schöpfer, der ihm seine Beschaffenheit gegeben und ihn in den Kausalzusammenhang hineingestellt habe. Die anderen Interessen dagegen fordern die Gebundenheit des Wollens durch die Wirklichkeit, sowohl durch die eigene Beschaffenheit des Subjekts als auch durch den Kausalzusammenhang. Das ist das erkenntnismäßige Interesse an einem geschlossenen Kausalzusammenhang, das religiöse an der Abhängigkeit von Gott und nicht zuletzt das sittliche Interesse an einer inhaltlichen Bestimmtheit des Willens, sei es Sünde, sei es Gerechtigkeit, statt bloßer einzelner Handlungen eines inhaltlich unbestimmten, formalen Willens. Diese Interessen haben die Frage nach den kausalen Bedingungen des Wollens so schwierig gemacht, wie sie uns erscheint. Die einen fordern die Freiheit des Wollens, die anderen die Bedingtheit.

Wir können uns nun hier nicht in diesen Streit der Interessen um die Willensfreiheit einlassen, auch abgesehen davon, daß uns die Grundlage der religiösen Interessen noch gar nicht sichergestellt ist. Denn jene Interessen liegen außerhalb der Psychologie.

Allein das erkenntnismäßige Interesse, das einer Lücke im Kausalzusammenhang widerstrebt, kann für die Psychologie in Betracht kommen, weil es für alle Wirklichkeitserforschung gilt. Aber allen anderen inhaltlichen Interessen gegenüber soll die Psychologie rein erhalten werden. Postulate können für die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht maßgebend sein. Sie können sie höchstens verwirren. Zur Klarheit über den Willen kann man nur gelangen, wenn man die psychologische Methode einhält, die die innere Wirklichkeit, wie sie ist, zu erkennen sucht. Und zwar gilt es auch hier, nicht nur eine Seite der Willensvorgänge ins Auge zu fassen, sondern alle Seiten. Dadurch können wir hoffen, beiden streitenden Parteien, dem Determinismus sowohl wie dem Indeterminismus, gerecht zu werden.

Wenn wir demgemäß in die rein psychologische Erörterung der wirklichen, kausalen Bedingungen des Willens eintreten, so handelt es sich zunächst um die grundsätzliche Auffassung des Bewußtseins und seiner Vorgänge. Diese hängt offenbar von der Stellung des Bewußtseins innerhalb des menschlichen Organismus und das ist zugleich: innerhalb der sinnenfälligen Wirklichkeit überhaupt ab. Das Verhältnis des Bewußtseins zur körperlichen Wirklichkeit ist aber von doppelter Art. Einerseits ist uns kein Bewußtsein gegeben noch denkbar außerhalb eines körperlichen Organismus, und wir können durch die Methoden der Physiologie die Grundlagen und Bedingungen der Bewußtseinsvorgänge im körperlichen Organismus nachweisen. Daher ist zunächst die kausale Bedingtheit aller Bewußtseinsvorgänge durch den Körper anzuerkennen. Andererseits ist nun aber auch nicht zu leugnen, daß die Bewußtseinsvorgänge ihrem Wesen nach nicht aus den körperlichen Vorgängen erklärt werden können. Keine Physiologie kann das Bewußtsein selbst erklären. Es ist seinem Wesen nach verschieden vom Körper. So steht neben der kausalen oder genetischen Abhängigkeit des Bewußtseins vom Körper eine wesentliche Verschiedenheit und Besonderheit jenes von diesem.

Bevor nun aber die wissenschaftliche, genauer die physiologische Beobachtung dieses doppelseitige Verhältnis feststellen konnte, war die Auffassung des menschlichen Wesens längst entschieden. Nicht die wissenschaftliche Erforschung oder auch nur die genaue Be-

obachtung der empirischen Wirklichkeit steht an den Anfängen des Geisteslebens der Menschheit, sondern bestimmte Glaubensweisen, vor allem der Seelen- oder Geisterglaube. Und zwar ist es nicht nur die außerseelische Wirklichkeit, von der er ausgehen konnte: Krankheit, Lebendigkeit der Natur und Einwirkungen toter Dinge aufs Bewußtsein, sondern auch das Leben und Bewußtsein des Menschen selbst. Die außergewöhnlichen, durch Rauschmittel oder Raserei hervorgerufenen Bewußtseinszustände, sowie die Träume mit den schattenhaften Erscheinungen anderer Menschen und der räumlichen Entrückung der eigenen Seele führten schon im Leben die primitive Menschheit zur Annahme einer vom Körper unabhängigen Seele. Dazu kam dann vollends der Tod. Er trennt offensichtlich vom Körper das Innere, in dem die Lebendigkeit des Körpers begründet war: der Körper liegt regungslos vor den Augen, das Leben aber ist im letzten Hauche entflohen. So wird eine Hauchseele (Nephesch, Psyche, Anima) angenommen, die sich mit der Ekstasen-, Traum- und Schattenseele zum Glauben an eine vom Körper unabhängige Seele verbindet.

Diese dualistische Trennung der Seele vom Körper kann dann weiter kräftige Zuflüsse erhalten. Neben dem durch die bloße Wahrnehmung begründeten Geisterglauben entsteht aus den Gefühlen der Erregung und Spannung, der Lust und Unlust die Verehrung der diese Gefühle erweckenden Wirklichkeit, und damit der Glaube an Natur- und Lebensgötter. Diese Personifizierungen der gefühlserregenden Wirklichkeit schaffen sich eine besondere Sphäre und Existenz in der Wirklichkeit: eine übersinnliche, übermaterielle Sphäre, den Götterhimmel. Die Seelen der Menschen konnten und brauchten sich nicht sowohl eine besondere, übermaterielle Daseinssphäre zu schaffen: für sie lag nichts näher als die Lokalisation in den irdischen Lebewesen (Seelenwanderung, Totemismus); denn sie waren bloße Seelen, die des Leibes bedurften. Die personifizierten Größen der Wirklichkeit aber, d. i. die Götter, mußten sich als volle, mit einem Leib versehene Gestalten eine Welt über der irdischen schaffen, den Götterhimmel. Dadurch entstand eine Überwelt übersinnlicher Wesen. Und diese konnte nun auch den Seelen einen Sitz bieten, um so mehr als die Götterverehrung durch die kultischen Tänze und

andere Ausdrucksbewegungen ein Hauptherd des Enthusiasmus war, der den ekstatischen Seelenbegriff begünstigte. Aus dem Götterhimmel konnte ein Seelenhimmel werden. Dadurch aber gewann der obige Dualismus in der Anthropologie eine kosmische Tragweite.

Diese kosmologische Erweiterung und Vertiefung des anthropologischen Dualismus konnte aber vollends durch die dem Polytheismus folgende Philosophie vollendet werden. Schon der immanente Dualismus, der die dem Polytheismus folgende Aufklärung zu der Anschauung führte, daß nicht viele und persönliche Wesen, sondern ein einheitliches, unpersönliches Sein, das sich von der Sinnenwelt durch Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit unterscheide, der Kern der Wirklichkeit sei, konnte für den anthropologischen Dualismus in mehr als einer Weise fruchtbar gemacht werden. Die entscheidende Bedeutung mußte aber in dieser Beziehung der transzendente Dualismus gewinnen, der über die Welt der Sinnendinge eine Welt der Ideen als der wahren Wesenheiten der Dinge ansetzte, wie das durch Plato geschah. Auf diesem Boden findet der spiritualistische Seelenbegriff seine Vollendung. Hier ist die kausale und genetische Abhängigkeit der Seele vom Körper vollends vergessen und die völlige Selbständigkeit der Seele gewonnen. Die Seele ist danach eine spirituelle Substanz, ein Absenker der transzendenten Welt des geistigen Seins in die materielle Welt, die sie wie ein Kerker umfängt.

Dieser durch Seelenglaube, Götterglaube und die philosophische Weltbetrachtung begründete Seelenbegriff hält noch das vulgäre Denken unserer Zeit im Banne. Das Christentum hat infolge seiner platonischen Verbildung durch Augustin und das katholische System seine sittlich-religiöse Wahrheit auch im Rahmen dieses kosmologischen und anthropologischen Dualismus ausgeprägt, wie wir später noch genauer sehen werden. Dazu kommt dann endlich die psychologische Beobachtung der Verschiedenheit des Bewußtseins vom Körper, die die kausale Bedingtheit jenes durch diesen übersieht, sowie die Erkenntnistheorie, die nicht ohne apriorische Formen des Bewußtseins auskommen zu können glaubt. Bezeichnend aber ist es, daß diese empirischen Beobachtungen erst zuletzt kommen, und daß die entscheidenden Wurzeln des spiritualistischen

Seelenbegriffs nicht in der Beobachtung des Lebens, sondern im Tode und im Traume, in Götterglaube und Metaphysik, sowie vermeintlich im christlichen Glauben liegen.

Wie diese spiritualistische und substanzialistische Psychologie über den Willen denkt, ist offenbar. Er kann wie alle anderen Funktionen des Bewußtseins als ursprüngliche Anlage des Seelenwesens gedacht werden. Neben dem Intellekt wird dann als ursprüngliches Vermögen der Wille angesetzt. Die Vermögenstheorie hat in dem substanziellen Seelenbegriff ihre Unterlage. Bei diesem Willensbegriff ist das Wollen dann kein Problem mehr. Auch die Freiheit des Willens kann der Seele im Fall ihrer selbständigen Existenz offenbar leicht zugeschrieben werden.

Von dieser spiritualistischen und substanzialistischen Psychologie wird sich aber eine wissenschaftliche, empirische Methode loszumachen suchen. Einer solchen kann die Annahme überempirischer, rein spiritueller oder auch apriorischer Faktoren nicht nahe liegen, wenn sie nicht etwa an jeder empirischen Erklärung der Bewußtseinsvorgänge verzweifeln muß. Dazu kommt aber hier die offenbare kausale Gebundenheit des Bewußtseins an den Körper, die der Verschiedenheit des einen vom anderen gegenübersteht. Von dieser geht die empirische Psychologie aus. Das erste Gegebene ist für eine empirische Betrachtung des Bewußtseins der körperliche Organismus des Menschen, das zweite Gegebene die Empfindungsreize, die die Außenwelt in ihm hervorbringt. Aus diesen entwickelt sich das Bewußtsein mit seinen verschiedenen Funktionen: der gegenständlichen Seite der Empfindungen, aus der sich die Vorstellungen und Begriffe entwickeln, und der zuständlichen Seite, die zugleich neben der gegenständlichen in den Empfindungen mitgesetzt ist oder die sich als Vorstellungsgefühle der gegenständlichen anschließt, und die in Gefühlen und Affekten sowie in Willensstrebungen verläuft. Über allen diesen Funktionen steht aber die Bewußtseinseinheit mit der gerade vorliegenden Bewußtseinslage, d. i. das Selbstbewußtsein. Und diese kann ihr Übergewicht gegenüber einzelnen Funktionen und Bestimmtheiten des Bewußtseins dahin geltend machen, daß sie zwischen ihnen wählt und entscheidet und sich mit Selbständigkeit in Denken und Wollen betätigt.

Diese Psychologie weiß nichts von einer ursprünglichen Seelensubstanz, die allem Bewußtsein zugrunde läge, sondern sie läßt das Bewußtsein aus der Synthese des ursprünglichen Organismus und der durch die Wirklichkeit gegebenen Sinnenreize entstehen. Wenn sich aber das Ergebnis dieser Synthese von dem Bewußtsein anderer Lebewesen wie der Tiere unterscheidet, obwohl den Tieren dieselbe Wirklichkeit gegeben ist, so steht ja neben der gegebenen Wirklichkeit als zweites Element der Synthese ein Faktor, der dem Menschen eigentümlich ist, der ursprüngliche Organismus. In diesem wird die Besonderheit des menschlichen Bewußtseins irgendwie begründet sein. Dieser Grundsatz der kausalen Bedingtheit des Bewußtseins durch den ursprünglich gesetzten Organismus läßt sich für eine empirische Psychologie nicht umstoßen. Nach ihm ist auch die Einheit des Bewußtseins aus der Einheit des Organismus zu erklären, in dem es entsteht und mit allen seinen Funktionen besteht.

Wenn so das Bewußtsein durch den natürlichen Organismus und seine Empfindungen kausal und genetisch bedingt ist, so ist damit doch andererseits nicht ausgeschlossen, daß sich das einmal entstandene Bewußtsein von seiner physiologischen Grundlage zur Selbständigkeit befreie. Das entwickelte Bewußtsein steht nicht mehr im Banne der ursprünglichen Einzelempfindungen und der Anlagen des Organismus, sondern es kann sich als das in der Ichheit gesammelte Ganze den einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Gefühlen und Willensstrebungen entgegenstellen und so von der Bestimmtheit durch sie emanzipieren. Das werden wir in bezug auf das Wollen erkennen. Das ist die Befreiung des Bewußtseins von seiner Naturgrundlage. Und diese konstituiert die Selbständigkeit desselben gegenüber der Naturgrundlage. Diese Selbständigkeit des Bewußtseins bildet gerade sein ausgereiftes Wesen. Das entwickelte Bewußtsein ist mehr als das unselbständige Produkt der ursprünglichen Empfindungen und Anlagen des Organismus. Seine selbständige Ichheit kann sich sogar zu allen einzelnen Bestimmtheiten in Gegensatz stellen und kann frei denken und frei handeln. In diesem Sinn ist es allerdings unabhängig vom Körper und ein Wesen für sich. Von hier aus ist die ganze Selbstheit der Seele gegen den Körper zu verstehen.

So kann die empirische, aktualistische Psychologie den beiden Tatsachen des Seelenlebens gerecht werden: seiner Bedingtheit durch den Körper und seiner Unabhängigkeit vom Körper. Jene gilt für die Entstehung des Bewußtseins, diese ist seine Vollendung. Die beiden Einseitigkeiten der Psychologie sind die restlose Bindung des Bewußtseins an den Körper, die die Freiheit des Bewußtseins nicht zur Geltung kommen läßt, indem sie die Bewußtseinsvorgänge an die körperlichen Vorgänge bindet, d. i. die materialistische Psychologie, und andererseits die Behauptung einer ursprünglichen Seelensubstanz, die die kausale Gebundenheit des Bewußtseins an den Körper übersieht. Die Mitte zwischen den Einseitigkeiten ist offenbar die Anschauung, die das Bewußtsein aus den Bestimmtheiten und Funktionen des Organismus werden läßt, um aber das entwickelte Bewußtsein zur Selbständigkeit und Ichheit gelangen zu lassen, die in der freien Gestaltung unseres Denkens und Handelns in die Erscheinung tritt. Die Lösung des Gegensatzes liegt darin, daß die selbständige Seele nicht an den Anfang gestellt wird, sondern an das Ende, daß sie nicht als überempirische, spiritualistische Voraussetzung des Bewußtseinsprozesses betrachtet wird, sondern als dessen höchstes Ergebnis, wie das im genaueren gerade an der Willenslehre deutlich werden wird. Die Lösung liegt also in der aktualistischen Psychologie als solcher.

Diese aktualistische Psychologie, die allein den Grundsätzen der empirischen Wissenschaft entspricht, ist es, die gerade auch in die Willenslehre Klarheit bringen kann. Sie weiß nicht von einem in der Seele ursprünglich gesetzten Willensvermögen, sondern sie will den Willen selbst erst genetisch aus anderen Bewußtseinsvorgängen verstehen. Gerade der Wille ist nach ihr ein abgeleitetes und kompliziertes Gebilde. Eine nativistische Willenslehre und vollends eine Erklärung des Bewußtseins aus dem Willen als Grundkraft ist hier ausgeschlossen. Das Ursprüngliche sind nicht die Strebungen, die auf eine Gestaltung der Wirklichkeit ausgehen, sondern die Funktionen, die sich mit der gegebenen Wirklichkeit befassen und von ihr ausgehen. Die Willensstrebungen sollen hier erst aus der gegenständlichen und zuständlichen Seite des Bewußtseins erklärt werden. Die Grundlage bilden die Emp-

findungen. In ihnen ist einerseits ein gegenständlicher Inhalt gegeben, andererseits eine Bestimmtheit des Subjekts. Jener wird zu Vorstellungen, diese zu Gefühlen. Die Gefühle bringen die angenehme oder unangenehme Berührung des Subjekts durch irgendeinen Inhalt zum Ausdruck, sei es durch den Inhalt der Empfindungen oder den der Vorstellungen; im ersteren Fall ist es der Organismus, der, von dem Eindruck getroffen, die Grundlage des Gefühls ist, im zweiten Fall das Bewußtsein mit seiner gegenwärtigen Lage. Aus diesen Funktionen ist erst der Wille zu erklären. Endlich aber gibt es eine in der Ichheit gesammelte Bewußtseinseinheit und -gesamtheit, die sich gegen alle einzelnen Bestimmtheiten durchsetzen kann und so eine Freiheit von dem Zwange der letzteren bedeutet.

A. Das Wollen als Folge der zuständlichen Bestimmtheit, der lustbestimmte, passive Wille (das Begehren).

Bevor sich das Bewußtsein als in der Ichheit gesammeltes Ganze gegen seine einzelnen Bestimmtheiten verselbständigen kann, sind die einzelnen Bestimmtheiten selbst ins Auge zu fassen. In ihnen liegt der Ursprung und die erste Art des Wollens. Es handelt sich hier noch nicht um das Wollen, in welchem sich die Bewußtseinseinheit gegen die einzelne Bestimmtheit geltend macht und welches demnach den Charakter der Aktivität und Freiheit hat, sondern um das Wollen als Folge einer besonderen Bestimmtheit des Bewußtseins, welches im Unterschied vom freien Wollen den Charakter der Passivität trägt, welches keine Tat des Bewußtseins, sondern ein unselbständiges, naturhaftes Ereignis in dem Verlauf der Bewußtseinsvorgänge ist. Es fragt sich also, wie es im Prozeß der Bewußtseinsvorgänge zum Wollen kommen kann. Die Grundlage, die für die Entstehung des Wollens allein vorausgesetzt werden kann, ist die Bestimmtheit des Bewußtseins durch die Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle, d. i. der Inbegriff derjenigen Funktionen, die von der gegebenen Wirklichkeit ausgehen, und von denen sich das Wollen dadurch unterscheidet, daß es sich auf eine erst zu gestaltende Wirklichkeit richtet.

I. Die Ausschließlichkeit der Gefühle als Bestimmungsgründe des Willens. Wenn nun an der Bestimmtheit des Bewußtseins durch die gegebene Wirklichkeit eine gegenständliche und eine zuständliche Seite zu unterscheiden ist, so könnten a) die Willensstrebungen zunächst aus der gegenständlichen Seite des Bewußtseins, d. i. aus den Vorstellungen erklärt werden. Und diese Ableitung der Willensstrebungen kann sich in der Tat darauf berufen, daß sich die Willensstrebungen mit einem bestimmten gegenständlichen Inhalt, d. i. mit Vorstellungen verbinden. Es ist eine bestimmte Wirklichkeit, auf deren Gestaltung sie gerichtet sind. Und diese Wirklichkeit steht vor dem strebenden Bewußtsein als der leitende Zweck seines Strebens und seiner Betätigung.

Aber diese mögliche Verbindung der Willensstrebung mit einer Vorstellung als ihrem Zweck besagt doch noch nicht, daß die Ursache oder der Bestimmungsgrund der Willensstrebung in der rein gegenständlichen Vorstellung als solcher liege. Das Bewußtsein als aktive Größe kann sich vielmehr nach Vorstellungen und Zwecken selbst bestimmen, wie wir das nachher sehen werden. Aber hier sehen wir noch von dem Bewußtsein als aktiver Größe ab und fragen vielmehr, wie es innerhalb des Prozesses der einzelnen Bewußtseinsvorgänge selbst zum Wollen kommen könne, d. h. welche Faktoren aus ihrer eigenen Kraft das Wollen in Bewegung setzen können. Es handelt sich hier nicht um das Wollen als die Selbstbestimmung des Bewußtseins, sondern um das Wollen als die notwendige Wirkung eines anderen Bewußtseinsvorgangs oder -inhaltes.

Diese Ursachen oder Bestimmungsgründe aber, die aus sich selbst eine Willensstrebung auslösen können, können niemals auf der gegenständlichen Seite des Bewußtseins, in den bloßen Vorstellungen, gesucht werden. Es ist gar nicht einzusehen, wie ein rein gegenständlicher Bewußtseinsinhalt als solcher ein Streben des Subjekts auslösen könnte. Er kann nur vom Bewußtsein als Gegebenes hingenommen werden, aber er kann es nicht zu einer Strebung in Bewegung setzen. Er findet in der Auffassung durch das Bewußtsein sein Ende und kann nicht der Anfang eines Willensvorgangs werden. „Die Annahme eines aus rein intellek-

tuellen Erwägungen entspringenden Wollens, einer Willensentscheidung im Gegensatz zu allen in Gefühlen zum Ausdruck kommenden Neigungen usw. schließt einen psychologischen Widerspruch in sich." „Ein durch rein intellektuelle Motive bestimmtes, völlig affektloses Wollen ist daher ein psychologisch unmöglicher Begriff".[1]) Das sind allgemein zugestandene Sätze der empirischen Psychologie. Diese negative Bestimmung über die Motive des Willens ist bereits von großer Bedeutung für die Ethik. Sie schaltet die objektive Wirklichkeit aus dem Willensleben als Bestimmungsgrund aus. Und damit auch die Normen. Die Normen bestanden ja gerade in den Richtlinien, die die objektive Wirklichkeit selbst, ohne Vermischung mit den Gefühlen und Affekten des Subjekts gab. Wenn also die rein gegenständlichen Vorstellungen keinen Einfluß auf den Willen haben können, so ist damit auch die Wirksamkeit der Normen für den Willen ausgeschaltet. Das ist der erste Schritt zur Lehre von der Sünde.

b) Wenn der Bestimmungsgrund des Wollens aber in der rein gegenständlichen Seite des Bewußtseins nicht gefunden werden kann, so ist offenbar, welchen Charakter er haben muß. Er muß irgendwie eine Beziehung zum Subjekt haben. Das Streben kann nicht von einem Gegenständlichen als solchen ausgehen, sondern nur von der subjektiven Wirkung, die das Gegenständliche im Gefolge hat. Die Willensstrebungen gehören nicht zur rein gegenständlichen Seite des Bewußtseins, sondern zur zuständlichen Seite. Dadurch unterscheiden sie sich grundsätzlich von den Vorstellungen und schließen sich zusammen mit den Gefühlen. Wenn wir bei der Definition des Willens die Hauptgrenze in den Funktionen des Bewußtseins zwischen dem Bewußtsein des Gegebenen und dem künftiger Verwirklichung zogen, so daß das Gefühl mit den Vorstellungen zusammen- und dem Willen gegenübertrat, so stellt die Linie zwischen dem gegenständlichen und dem zuständlichen Bewußtsein den Willen mit dem Gefühl zusammen und den Vorstellungen gegenüber. In Gefühl und Willensstrebung kommt erst das Subjekt zur Geltung. Die Vorstellungen waren

[1]) W. Wundt, Grundriß der Psychologie [4], 1901 S. 223, 228.

rein gegenständlich bestimmt, Gefühle und Strebungen aber sind durch das Subjekt selbst bestimmt, sei es, daß es sich rezeptiv verhält wie beim Gefühl, sei es, daß es wirksam wird wie im Streben. In jedem Fall sind Gefühl und Streben nicht rein gegenständlich, sondern subjektiv bestimmt. Daraus erklärt sich die Unfähigkeit der bloßen Vorstellungen zur Auslösung von Strebungen. Wenn die Strebungen aus subjektivem Grunde hervorgehen sollen, so kann es kein bloß gegenständlicher Inhalt sein, der sie auslöst, sondern dann gehört zum Gegenständlichen eine Beziehung zum Subjekt, das Gefühl eines subjektiven Wertes.

Diese Zurückführung der Willensstrebungen auf das zuständliche Bewußtsein ist auch ein Gemeinplatz der empirischen Psychologie. „Wir nennen Willenshandlungen" die „durch einen Affekt vorbereiteten und ihn plötzlich beendenden Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage. Der Affekt selbst zusammen mit dieser aus ihm hervorgehenden Endwirkung ist ein Willensvorgang."[1]) „In Verbindungen von Vorstellungen und Gefühlen, die wir Motive nennen, kommt nicht den ersteren, sondern den letzteren, den Triebfedern, die entscheidende Bedeutung in der Vorbereitung der Willenshandlungen zu. Dies geht schon daraus hervor, daß die Gefühle integrierende Bestandteile der Willensvorgänge selbst sind, während die Vorstellungen nur indirekt, nämlich durch ihre Verbindungen mit den Gefühlen dieselben beeinflussen."[1]) Demnach ist der Ursprung des Wollens im Gefühl zu suchen. Und dieses ist also für die Willenslehre von grundlegender Bedeutung. Die Gesetze und Arten des Wollens werden sich offenbar aus den Unterschieden des Gefühls ergeben.

Es kann aber unter den Gefühlen wieder eine besondere Art geben, die dem gegenständlichen Bewußtsein besonders nahe steht. Das sind die ästhetischen Gefühle. Diese unterscheiden sich von den rein subjektiven Gefühlen dadurch, daß nicht sowohl die Zuständlichkeit als vielmehr die Gegenstände ihr Inhalt sind. Sie bringen die harmonische oder unharmonische Erscheinung der gegenständlichen Welt zum Bewußtsein. Und insofern enthalten sie keinen Antrieb zum Streben und Wollen. Das gegenständliche

[1]) a. a. O. 219, 223.

Gefallen oder Mißfallen bringt das Bewußtsein vielmehr zu passivem, zufriedenem Genuß. Aber andererseits hat es doch selbst eine Zuständlichkeit im Gefolge. Und von dieser Seite ist also zu urteilen, daß die ästhetischen Gefühle auch Strebungen auslösen können.

II. Die Art der Willensbestimmung durch die Gefühle wird sich offenbar nach dem Charakter der Gefühle selbst richten. Wenn die Willensstrebungen nichts anderes sind als die Wirkungen der Gefühle, so sind ihr Charakter und ihre Gesetze offenbar von dem Charakter und den Gesetzen der Gefühle abhängig, so daß wir es zunächst mit dem **a)** Wesen und Arten der Gefühle zu tun haben. Wenn wir in diese genauer eindringen wollen, so ist offenbar zunächst **1.** die Grundlage der Gefühle ins Auge zu fassen. Diese ist die dem Subjekt gegebene Wirklichkeit. Und zwar kann dieselbe in ihrem ganzen Umfang zur Grundlage von subjektiven Zuständlichkeiten werden. Alles, was dem Subjekt gegeben ist, kann eine Zuständlichkeit in ihm hervorrufen. Das Subjekt kann kaum eine Wirklichkeit auffassen, ohne eine Einwirkung auf seinen eigenen Zustand zu erfahren. Kein Gegenstand ist ihm gegeben, wie er an sich ist, sondern alles Gegebene bewirkt zugleich einen Zustand.

α) Die erste Wirklichkeit aber, die dem Subjekt gegeben ist und seinen Zustand bedingen kann, ist offenbar der eigene Organismus selbst. Dieser kann unabhängig von und vor allen Einwirkungen der Außenwelt bereits eine subjektive Zuständlichkeit bewirken. — Sein befriedigter und vollkommener Zustand wird zunächst Lustgefühle hervorrufen, wenn nicht besonders starke, die zu Affekten werden, so doch gleichmäßige, die das Leben mit einem maßvollen Wohlgefühl begleiten. Diese positiven Gefühle werden dann offenbar zu einem Streben führen, das sie festzuhalten und zu verstärken sucht.

Wichtiger aber als die in sich befriedigte Zuständlichkeit ist im Rahmen des eigenen Organismus die entgegengesetzte Zuständlichkeit, die Entbehrungen und Empfindungen des Mangels, die sich in Unlustgefühlen kundgeben. Diese sind zunächst durchaus im Rahmen des Organismus denkbar, und bedürfen nicht der Außenwelt zur Voraussetzung. Man hat das letztere allerdings im Gegensatz zum Nativismus, der auch in der Willenslehre Schule

gemacht hat, behauptet. Die Bedürfnisse des Organismus kämen erst durch die mit ihrer Befriedigung durch die Außenwelt verbundenen Lustempfindungen zur Empfindung oder gar zur Entstehung. Und es ist allerdings zuzugeben, daß sie zu ihrer Befriedigung durchweg auf die Außenwelt angewiesen sind. Ja wir werden auch sehen, daß ihre Befriedigung für ihre Entwicklung von eingreifender Bedeutung ist. Aber vorhanden sind sie auch bei grundsätzlichem Absehen von der Außenwelt. Diese Behauptung ist kein Nativismus, wenn nicht der rein physische, der anerkennt, daß der natürliche Organismus von Anfang seiner Existenz an Bedürfnisse hat.

Diese natürlichen Bedürfnisse nun führen im Fall ihrer Nichtbefriedigung zu Gefühlen des Mangels, ja des positiven Schmerzes und so zu Unlustgefühlen. Die Unlustgefühle aber werden auch unmittelbar zu Triebfedern von Strebungen. Und zwar richten sich diese Strebungen auf die Beseitigung der Unlust und ihrer Gründe. Hier ist allerdings ein Unterschied zu machen zwischen den Bedürfnissen vor jeder Befriedigung und den durch die Befriedigung und deren Lustgefühle verstärkten Bedürfnissen. Wenn wir den Organismus unter Abstraktion von der Außenwelt, auf die er in der Befriedigung seiner Bedürfnisse angewiesen ist, ins Auge fassen, so können wir nicht sagen, daß die Strebungen nach Beseitigung der Unlust sich bereits auf den positiven Lustgenuß richteten, der sich mit ihrer Befriedigung verbindet. Denn sie haben denselben noch nicht erfahren. Demnach können die Strebungen der Unlust zunächst nur negativ verstanden werden, als Richtung auf Beseitigung der Unlust. Erst nach der Befriedigung werden sie zu positiven Luststrebungen.

Damit sind nun die Strebungen, die aus dem Organismus selbst und für sich erklärbar sind, abgeschlossen. Es ist einerseits das Lustgefühl, das der in sich befriedigte Organismus bewirkt, und andererseits das Unlustgefühl, das der unbefriedigte Organismus bewirkt. Jenes führt nicht zu Strebungen nach weiteren, neuen Zielen, wenn nicht zu der Strebung, die das Wohlbefinden festhalten und steigern möchte; denn ein gesättigtes Lustgefühl ist in sich zur Ruhe gebracht und begehrt nichts weiter. Aber das Unlustgefühl führt zu Strebungen, die wirksames Handeln im Ge-

folge haben. Und zwar muß sich dieses auf die umgebende Wirklichkeit richten, von der die Befriedigung der Bedürfnisse abhängt. So führen die Unlustgefühle über den eigenen Organismus hinaus, zur Außenwelt und zur Befriedigung durch sie.

Dadurch erschließen aber die Unlustgefühle eine neue Wendung. Zunächst ist schon beachtenswert, daß sie über den Organismus hinaus zur Außenwelt führen. Dadurch eröffnen sie die Anwendung neuer Normen auf sie: wenn innerhalb des eigenen Organismus nur die Normen für sie gelten konnten, die der Organismus des menschlichen Wesens selbst auferlegt, so machen sich nun auch die Normen der Außenwelt geltend. Die Strebungen, die der eigene Organismus hervorruft, bilden in ihrem Umgang mit der Außenwelt ein Hauptgebiet der normativen Beurteilung. Das gehört aber unter das zweite Kapitel des vorliegenden Stückes. Hier ist die neue Sphäre, die die Unluststrebungen erschließen, im Blick auf die Gefühle und Willensstrebungen selbst zu würdigen. Und für diese bedeutet allerdings die Befriedigung durch die umgebende Wirklichkeit eine ungeheure Bereicherung und Vertiefung. Die Befriedigung nämlich läßt das Subjekt Lust empfinden. Dadurch aber werden die ursprünglichen Strebungen nach bloßer Beseitigung der Unlust im Wiederholungsfall zu Strebungen nach positiver Lust. Infolgedessen aber gewinnen sie eine neue Triebkraft. Offenbar ist ein noch nie befriedigtes Naturbedürfnis erheblich schwächer als das einmal oder wiederholt befriedigte. Ihre größte Kräftigung empfangen die Genüsse durch bereits geschehene Befriedigung. Durch sie können aus einfachen Bedürfnissen Leidenschaften werden.

Diese aus dem Organismus selbst hervorgehenden Bedürfnisse können wir zusammenfassend als die Triebe des Menschen bezeichnen, indem wir unter Trieben die rein von innen herauskommenden Strebungen verstehen. Der Begriff des Triebes kann allerdings in weiterem Sinn angewandt werden, sofern nämlich auch die anderen Strebungen, die die Gefühle auslösen, von innen, d. i. eben aus Gefühlen hervorgehen. Und zwar kann in diesem triebhaften Charakter die Eigenart der durch die Gefühle ausgelösten Strebungen gegenüber dem freien Wollen des Bewußtseinsganzen gesehen werden, so daß man den ganzen begehrlichen

Willen, mit dem wir es hier zu tun haben, durch den Begriff des Triebes von dem freien Willen unterscheidet. Dagegen ist nichts einzuwenden. Vielmehr ist das eine treffende Unterscheidung. Aber wenn es die Eigenart des Triebes ist, daß er nicht durch äußere, gegenständliche Gründe, die das Bewußtsein erst mit Zurückhaltung und Freiheit erwägen kann, sondern durch Triebfedern, die von innen heraus, mit naturhafter und mechanischer Notwendigkeit wirken, ausgelöst wird, so ist es offenbar der allerengste und genaueste Sinn dieses Begriffs, wenn die Antriebe im Organismus selbst liegen. So ist ein engerer Triebbegriff von dem weiteren zu unterscheiden.

Wenn wir aber nach den Hauptmöglichkeiten ursprünglicher Triebe fragen, so könnte dafür die Unterscheidung der positiven Lust und der negativen Gefühle der Bedürfnisse von Bedeutung werden. Welcher Seite die Priorität gebührt, ist keine Frage. Bevor es zu dem Lustgefühl kommen kann, welches das Wohlbefinden zum Ausdruck bringt, sind die Bedürfnisse da und verlangen nach Befriedigung. Zunächst also ist von den negativ, auf einen Mangel begründeten Trieben zu reden. Die Summe dieser Triebe ist offenbar aus dem Organismus abzulesen. In erster Linie steht hier der Nahrungstrieb, der durch die Unlustempfindung des Hungers, wenn nicht gar durch die Lust des Genusses entsteht. In zweiter Linie aber steht die Anlage des Organismus zur Betätigung, d. i. zur Perzeption der Wirklichkeit und zum Handeln auf sie. Es ist durchaus eine ursprüngliche Unlust der Tätigkeitslosigkeit und der Leere des Bewußtseins denkbar. Durch diese und vollends durch das im Erkennen und Handeln empfundene Lustgefühl der Tätigkeit entsteht ein Erkenntnistrieb und ein Tätigkeitstrieb im engeren Sinn. Wenn damit die Funktionen, die dem Organismus selbst dienen, erschöpft sind, so ist daneben noch die geschlechtliche Funktion zu nennen; der Geschlechtstrieb kann auch vor aller Lust seiner Befriedigung in dem Gefühl des Mangels der ihm entsprechenden Funktion im gereiften Organismus begründet sein.

Damit sind die durch Bedürfnis und Unlust begründeten Triebe des Menschen vollendet. Daneben gibt es aber auch einen Trieb auf Grund der Lustgefühle, die das Befriedigtsein

des Organismus zum Ausdruck bringen. Diese Gefühle konstituieren das Lebensgefühl. Und dieses ist, wie wir sahen, die Grundlage von Strebungen, die auf Bewahrung und Steigerung desselben gehen, des Lebenstriebes. Der Lebenstrieb kann aber wieder negativer Art sein, sofern er alle Unlust und vollends die Aufhebung der Existenz abwehrt, und positiver Art, sofern er auf positiven Lustgenuß bedacht ist; man kann aber auch einteilen zwischen der bloßen Erhaltung der Existenz und einem darüber hinausgehenden Luststreben, mit dem sich die Abwehr der Unlust verbinde. So zerfällt der Lebenstrieb im weiteren Sinn in den Selbsterhaltungstrieb und den darüber weit hinausgehenden positiven Lebenstrieb engeren Sinns. Diese Triebe finden offenbar ihre konkrete Ausführung an den einzelnen Bedürfnissen, dem Nahrungs-, Betätigungs- und Geschlechtstrieb. Aber ihre Grundlage ist nicht wie bei diesen Trieben das Unlustgefühl, sondern das Lustgefühl des befriedigten Organismus. Das ist ganz offenbar in Ansehung des engeren, positiven Lebenstriebes. Aber auch der Selbsterhaltungstrieb ist in dem positiven Lustgefühl des Organismus begründet und nicht in dem bloßen Unlustgefühl der Bedürfnisse.

Diese zweite Art der Triebe aber, die wir als Lebenstrieb zusammenfassen können, unterscheidet sich demgemäß wesentlich von der ersten Art. Sie sind weniger ursprünglich als jene, indem sie durch den bereits befriedigten Organismus bedingt sind. Die Bedürfnisse sind ursprünglich, angeborener Weise, da; das Lustgefühl kann sich aber erst im Laufe des Lebens entwickeln. Somit ist der Lebenstrieb nicht angeboren. Das ist zu beachten gegenüber einer nativistischen Auffassung desselben. Gerade der Lebenstrieb wird gerne als ein schlechthin angeborener, ursprünglicher Triebe aufgefaßt, nicht nur auf Grund einer bestimmten Art der Metaphysik. Wie er freilich angeboren sein soll, das wissen die Nativisten ebensowenig zu erklären wie alle ihre anderen Behauptungen. Daher stellen wir ihnen unsere empirische Ableitung des Lebenstriebes entgegen, indem wir nur die einzelnen Bedürfnisse des Organismus angeboren sein lassen.

β) Neben dem Organismus bleibt nun offenbar nur noch die Außenwelt als Grundlage weiterer Gefühle übrig. Ein Drittes gibt es nicht. Entweder sind die Gefühle im Organismus selbst

begründet oder in den Einflüssen der Außenwelt. Wenn wir die ersteren als Triebe im engeren Sinn bezeichneten, so könnten wir auf die letzteren den Begriff der Gefühle einschränken, nur daß der Begriff des Gefühls in seinem weiteren Sinn noch unentbehrlicher ist als der Begriff des Triebes, so daß wir ihn im folgenden auch im weiteren Sinn anwenden. Diese zweite Gruppe der Gefühle wird offenbar in Anbetracht der Normen von besonderer Bedeutung werden. Wenn die Normen zu einem großen Teile von der Außenwelt ausgingen, so lernen wir hier die Außenwelt in einer neuen Bedeutung kennen. Sie ist nicht nur die Grundlage der transsubjektiven Normen, sondern auch die Grundlage subjektiver Zuständlichkeit; jenes auf Grund ihrer Beschaffenheit, wie sie an sich ist, dieses auf Grund ihrer zuständlichen Einwirkung auf den Organismus. Die Normen gingen aus der rein gegenständlichen Seite der Weltauffassung hervor, die Gefühle aus der durch die Welt gewirkten Zuständlichkeit. Wenn jene ein der Wirklichkeit gerecht werdendes Verhalten bewirken konnten, so treten die subjektiven Zustände zwischen die Erkenntnis und die Willenshandlung.

Die dem Subjekt von außen gegebene Wirklichkeit ist aber zunächst die Wirklichkeit, die den Sinnen gegeben ist, die Sinnenwelt. Diese Seite empfängt naturgemäß nicht nur von der Wirklichkeit her ihre Besonderheit, sondern auch von dem Organismus her, der sie aufnimmt. Das aufnehmende Organ ist aber die Sinnlichkeit mit allen ihren einzelnen Funktionen. Die Einwirkung der Wirklichkeit auf diese bringt nicht nur die Beschaffenheit der Wirklichkeit zum Ausdruck, wie sie an sich selber ist, sondern sie erzeugt auch einen bestimmten Zustand im Organismus. Dieser wird im Gefühl bewußt. Und zwar nennen wir diese Gefühle im Unterschied von den anderen Gefühlen die sinnlichen Gefühle. Die sinnlichen Gefühle sind aber auch von den sinnlichen Empfindungen zu unterscheiden. Unter den letzteren verstehen wir nicht lediglich die durch die Eindrücke geweckte Zuständlichkeit, sondern auch den gegenständlichen Gehalt, der immer zugleich mit der Zuständlichkeit verbunden ist.

Die Wirklichkeit kann das Subjekt nun aber nicht nur in ihrer sinnenfälligen Form und durch Vermittlung der Sinne beeinflussen. Sie ist ihm noch in anderer Weise gegeben. Der gegen-

ständliche Gehalt der Empfindungen wird zu Vorstellungen. Und auch in dieser Form kann er Gefühle erzeugen. Dieselben bezeichnen wir im Unterschied von den sinnlichen Gefühlen als die geistigen Gefühle oder besser als die Vorstellungsgefühle oder mit einem weiteren Ausdruck als die Bewußtseinsgefühle. Die Gefühle sind entweder ursprünglich in den Empfindungen der Außenwelt gegeben. Dann stehen sie gleichzeitig neben den Vorstellungen, die die gegenständliche Seite der Empfindungen fortbilden. Ja sie gehen in diesem Fall den Vorstellungen wohl noch voraus, indem sich diese aus dem gegenständlichen Gehalt der Empfindungen erst bilden müssen, während die Gefühle unmittelbar mit den Empfindungen gegeben sind. Oder zweitens schließen sie sich erst an die Vorstellungen an. Offenbar können wir Gefühle haben, ohne durch eine gegenwärtige sinnenfällige Wirklichkeit bestimmt zu sein, lediglich auf Grund von Vorstellungen.

Diese Bewußtseinsgefühle haben nun aber offenbar besondere Entstehungsbedingungen. Wenn die sinnlichen Gefühle durch die Einwirkung der sinnenfälligen Wirklichkeit auf den Organismus entstanden, so kann davon hier keine Rede mehr sein, denn die Ursache der Gefühlswirkung soll hier in einer Vorstellung liegen. Und es fragt sich also, welches der andere, aufnehmende Faktor ist, der zur Entstehung des Gefühls und der Zuständlichkeit gehört. Es fragt sich, wie eine Vorstellung Zustand und Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen hervorrufen könne, was es bedeutet, wenn einer Vorstellung die zuständliche Wirkung beigelegt wird.

Zunächst nun kann das Vorstellungsgefühl aus dem Verhältnis der betreffenden Vorstellung zu der bereits vorhandenen Bewußtseinslage erklärt werden. Was bei den sinnlichen Gefühlen der Organismus ist, das ist bei den Vorstellungsgefühlen zu einem großen Teile die Bewußtseinslage. Und zwar kann es schon das bloße formale Verhältnis der Vorstellung zur ganzen Bewußtseinslage sein, welches ein zuständliches Gefühl weckt. Wenn das Verhältnis positiv ist, d. h. wenn die Vorstellung fördernd in die Bewußtseinslage eingreift, so wird sie Lustgefühl im Gefolge haben, im anderen Falle Unlustgefühle. Daher wird das Vorstellungsgefühl als das Gefühl der Hemmung oder Förderung

der Bewußtseinslage durch ein hinzutretendes, neues Moment verstanden.

Es ist aber offenbar, daß dieses Verständnis dem Vorstellungsgefühl nicht unter allen Umständen gerecht wird. Es kann Fälle geben, in denen gerade die Hemmung einer gegenwärtigen Bewußtseinslage lustvoll empfunden wird. Neben jenem bloß formalen Verhältnis ist offenbar die inhaltliche Beschaffenheit der ins Verhältnis tretenden Faktoren zu beachten. Die Hemmung einer unlustbetonten Bewußtseinslage durch eine neue Vorstellung sichert dieser ein begleitendes Lustgefühl. In diesem Fall liegt der letzte Maßstab des Lust- oder Unlustgefühls also nicht in dem formalen Verhältnis, sondern in dem Gefühlscharakter des einen Faktors, der Bewußtseinslage. Wenn er in jenem Verhältnis liegt, so sind Lust und Unlust unmittelbar erklärbar, nämlich aus dem positiven oder negativen Verhältnis der Faktoren. Wenn er aber in der Beschaffenheit des einen Faktors selbst liegt, so ist er nicht unmittelbar erklärbar, sondern es fragt sich, woher die schon vorhandene Bewußtseinslage ihren Gefühlscharakter habe. So führt dieser letztere Fall also zu einer neuen Frage nach dem Ursprung des Vorstellungsgefühls. Wenn das formale Verhältnis nicht die Grundlage des Gefühls sein soll, sondern wenn es ein Vorstellungsgefühl auch außerhalb dieses Verhältnisses gibt, so fragt es sich, wie dasselbe begründet sei. Besondere Organe zur Auffassung der Vorstellungen, in denen diese eine Zuständlichkeit hervorrufen könnten, gibt es nicht. Wie soll also sonst auf Grund einer Vorstellung eine Zuständlichkeit zustande kommen?

Wenn wir demgemäß im Unterschied von dem bloß formalen Verhältnis der Vorstellungen nach dem Organ fragen, welches gleich dem physischen Organismus die Grundlage für den Gefühlscharakter von Vorstellungen sein könnte, so ist offenbar zunächst die mit dem jeweiligen Bewußtseinsganzen verbundene Ichvorstellung zu nennen. Was für die sinnlichen Eindrücke die physische Sinnlichkeit ist, der Resonanzboden, der der ihm widerfahrenden Einwirkung den Gefühlscharakter verleiht, das ist für die Vorstellungen das Selbstbewußtsein und Selbstgefühl. Die Vorstellungen, die dieses hemmen, werden unangenehm empfunden und diejenigen, die dieses fördern, angenehm. Dieser Maßstab ist offenbar nicht

rein formal; es ist nicht das bloße Verhältnis von Vorstellungen, die an sich keinen Gefühlscharakter haben, sondern das Selbstbewußtsein hat einen sehr intensiven und qualitativ bestimmten Gefühlscharakter. Allerdings ist derselbe von der Gesamtheit des Bewußtseins und von den einzelnen Bestimmtheiten des Organismus abhängig.

Endlich aber können die Vorstellungen auch durch den physischen Organismus ihren Gefühlscharakter empfangen. Eine Vorstellung kann im Blick auf die natürlichen Funktionen und deren Lustgefühle als hemmend oder fördernd empfunden werden. Ja sie kann selbst eine physische Wirkung haben und durch diese Gefühlscharakter gewinnen. Allerdings gibt es eine Auffassung des Gefühls, die gerade diese Möglichkeit bestreiten kann, ja die nicht nur die physisch bedingte Entstehung des Bewußtseinsgefühls leugnet, sondern die gar alle Gefühle, auch die sinnlichen und die Triebe, auf Verhältnisse des Bewußtseins zurückführen will. Aber diese intellektualistische Gefühlspsychologie, die vornehmlich in der Herbartschen Schule vertreten worden ist, ist offenbar eine Einseitigkeit. Verständlich ist sie noch, wenn der gefühlserregende Faktor in einer Vorstellung gesucht wird. Denn in jedem Fall, besonders in dem der Außenwelt als der Gefühlsgrundlage, ist es ein gegenständlicher Gehalt, der das Gefühl bewirkt, wenn derselbe auch nicht nur in Vorstellungen, sondern in Empfindungen bestehen kann. Aber vollends unhaltbar ist die intellektualistische Gefühlspsychologie im Blick auf den Resonanzboden, den die Gefühlserregung voraussetzt. Dieser kann nicht nur im Bewußtseinsverlauf gesucht werden, sondern auch in der Ichvorstellung und besonders im physischen Organismus.

Wenn nun mit dem sinnlichen und dem Vorstellungsgefühl die Hauptmöglichkeiten, soweit sie von der äußeren Wirklichkeit als der Grundlage der Gefühle ausgehen, abgeschlossen sind, so handelt es sich endlich nur noch um die ihnen eigentümliche Wirkungsweise. Im Rahmen des Organismus selbst sahen wir die Strebungen ausgehen von dem Unlustgefühl des Mangels, von Bedürfnissen; die Strebungen kamen in der Befriedigung zur Ruhe, die sich in dem Wohlgefühl des befriedigten Organismus aussprach und durch dieses Wohlgefühl zum Lebenstrieb führte; zugleich

aber vertiefte die bei der Befriedigung erfahrene Lust die ursprünglichen Bedürfnisse.

Umgekehrt verhält es sich nämlich mit den von der Außenwelt ausgehenden Gefühlen. Zunächst ist bei ihnen nicht notwendig das Unlustgefühl das erste, wie bei den Bedürfnissen des Organismus, sondern es ist von vornherein eine doppelte Reihe zu unterscheiden. Die eine beginnt mit der Lustempfindung, sei es der sinnlichen, selbstischen oder vorstellungsmäßigen. Ein Bedürfnis war vor ihr nicht vorhanden, das Lustgefühl ist das Erste. Es bedeutet etwas Neues im Organismus. Es vergeht nun aber mit dem Reiz, der in der Außenwelt liegt. Das Lustgefühl des befriedigten Organismus kann eher dauernden Charakter tragen, denn es ist nicht in solcher Weise von der Außenwelt abhängig. Wenn aber das Lustgefühl bald wieder schwindet, so wird hier die Strebung nach Wiederholung entstehen. Und damit werden zugleich neue Bedürfnisse. Der Verkehr mit der Außenwelt ist auch hier die Quelle neuer Bedürfnisse, die sich dem Organismus organisch einverleiben können. So führt die erste Reihe von den Lustgefühlen zu Bedürfnissen. Die andere Reihe aber, die mit dem Unlustgefühl beginnt, führt zu einer Abwehr der Außenwelt nach seiten ihrer Unlustursachen.

Wenn nun damit das System der Lustgefühle von seiten ihrer Grundlage in der gegebenen Wirklichkeit abgeschlossen ist, so greifen im konkreten Gefühlsverlauf offenbar alle Arten ineinander über, so daß selten eine einzelne rein heraustreten wird.

2. Die Qualität der Gefühle. Nachdem nun die Begründung der Gefühle aufgewiesen ist, handelt es sich um ihr Wesen. Die Begründung führte zu mehreren Arten der Gefühle. Alle einzelnen Gefühlsarten weisen aber dieselbe Grundbeschaffenheit des Gefühls auf. Diese wesentliche Beschaffenheit des Gefühls ist aber für die von den Gefühlen ausgehende Willensbestimmung von erheblich höherer Bedeutung als die Verschiedenheit der Arten. Die Gesetze der Willensbestimmung durch die Gefühle richten sich nicht so sehr nach dem Unterschied der Arten, der in den verschiedenen Ausgangspunkten begründet ist, als nach dem in allen Gefühlen gleichartigen Wesen der Gefühle als solcher. Die verschiedenen Arten haben überhaupt nur im Blick auf die Ent-

stehungsgründe Bedeutung, aber nicht im Blick auf das Wesen des Gefühls und die genauere Art der Willensbestimmung.

Das Wesen des Gefühls besteht nun zunächst darin, daß es eine Zuständlichkeit des Subjekts zum Bewußtsein bringt. Es ist das Bewußtsein der Zuständlichkeit, sei es nun, daß die Zuständlichkeit unabhängig von der Außenwelt im Rahmen des Organismus selbst abgeschlossen ist, sei es, daß sie nicht ohne die Außenwelt besteht. Das Gefühl ist also das zuständliche Bewußtsein. Es ist nicht Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern Zustandsbewußtsein. Es kann zu Gegenständen in Beziehung treten wie die von der Außenwelt ausgehenden Gefühle und wie die Triebe des Organismus selbst, die zur Außenwelt als dem Mittel ihrer Befriedigung führen, zeigen. Aber dann unterrichtet es nicht über die Beschaffenheit der Gegenstände selbst, sondern über ihre Bedeutung für die subjektive Zuständlichkeit. Es ist keine Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern der Wertmesser für sie. Es zieht die Wirklichkeit in den Bannkreis der subjektiven Zuständlichkeit und liefert so eine konsequente egozentrische Orientierung über sie. Es ist das genaue Gegenstück einer transsubjektiven Orientierung des subjektiven Verhaltens, nämlich eine subjektivistische Auffassung der transsubjektiven Wirklichkeit.

Wenn somit das gleichartige Wesen aller Gefühle das Bewußtsein der Zuständlichkeit ist, so ergeben sich damit die entscheidenden Charaktere aller Gefühle. Sie bringen entweder einen angenehmen oder einen unangenehmen Zustand zum Ausdruck. Auch diese Verschiedenheit kann entweder den in sich befriedigten oder unbefriedigten Zustand des Organismus betreffen oder die Förderung und Hemmung desselben durch die Außenwelt. In jedem Fall sind Lust und Unlust die entscheidenden Charaktere des Gefühls. Die inhaltliche Verschiedenartigkeit der Zustände kann gegenüber diesen beiden Charakteren zurücktreten. Sie wird nivelliert durch den angenehmen oder unangenehmen, fördernden oder hemmenden Charakter der Zustände. Infolgedessen können alle Zustände unter eine Kategorie treten. Sie bilden eine Reihe von Einer Qualität, die eine positive und eine negative Seite und zwischen den beiden Seiten eine Übergangs- oder Indifferenzzone hat. Die Qualität ist dieselbe, die zuständliche Bestimmtheit und

die egozentrische Orientierung alles Gegebenen, nur hat sie einen positiven und einen negativen Charakter und vom einen zum anderen Extrem eine unendliche Abstufung der Intensität.

Man hat den Gefühlen allerdings auch noch andere Qualitäten zuschreiben wollen, die unabhängig wären von Lust und Unlust, für die also die Indifferenzzone charakteristisch wäre. So werden ohne weitere Ableitung insbesondere die Charaktere des Erregenden und Beruhigenden oder Deprimierenden, des Spannenden und Lösenden neben die der Lust und Unlust gestellt (Wundt). Von diesen Charakteren fällt der deprimierende, der dem beruhigenden gleichgestellt wird, doch offenbar notwendig unter die Unlust. Er ist aber auch von dem beruhigenden zu unterscheiden, indem er nicht wie dieser das reine Gegenteil des erregenden ist. Diese Gegensätze nämlich sind wie die anderen in der Tat unabhängig von Lust und Unlust. Aber sie bedeuten deshalb doch nicht neue Qualitäten des Gefühls, die denen des Angenehmen und Unangenehmen an die Seite zu stellen wären. Der erregende Charakter kommt zunächst allen elementaren Gefühlen zu. Jedes Gefühl ist an sich betrachtet zunächst erregend. Das Beruhigende besteht dann in der Abnahme der Gefühlserregung oder in den der Erregung entgegenwirkenden anderen Gefühlen oder Bewußtseinsinhalten. Spannungs- und Lösungsgefühle aber betreffen offenbar die erst eintretende und zu erwartende Wirklichkeit.

Wenn die Gefühle demnach bei aller Verschiedenheit unter die gleiche Qualität treten, und so eine Skala von verschiedenen Graden bilden können, so ist ihnen eine größere Verschmelzung und Einigung möglich, als dem gegenständlichen Bewußtseinsinhalt. Für diesen ist die Unterschiedenheit seiner einzelnen Stücke wesentlich; er kann die Unterschiede nur durch künstliche Abstraktion nivellieren, die zu den Begriffen führt, während die konkrete Bewußtseinslage in gegenständlicher Hinsicht durch die Unterschiedenheit aller Vorstellungen gekennzeichnet bleibt. Demgegenüber werden die Gefühle aber gerade auch auf Grund ihres konkreten Charakters sich zu einer Einheit verschmelzen. Das ergibt sich aus jener qualitativ einheitlichen Skala bloßer Gradunterschiede von selbst. So entsteht ein Totalgefühl. In diesem neutralisieren sich die Gefühle gegenseitig. Die positive Seite der Skala

wird die negative hemmen und umgekehrt. Das ist für die konkrete Gefühlslage des Bewußtseins von großer Bedeutung.

Mit dieser Vereinheitlichung der Gefühle ist aber gerade auch ein anderes Gebilde möglich. Einzelne Gefühle können, sei es durch ihre eigene Kraft oder durch Verbindung mit anderen, zu besonderer Intensität gelangen. Sie drängen die anderen Gefühle zurück und heben sich so aus der Gesamtheit heraus. Dadurch beeinflussen sie offenbar das Subjekt aufs wirksamste. Wenn das Totalgefühl eine gewisse Ruhelage des Bewußtseins war, so werden diese isolierten Einzelgefühle zu einem Impuls. Ein solches Einzelgefühl oder eine solche Gefühlsgruppe, die sich aus der Gesamtheit heraushebt, und die infolge ihrer Intensität das Subjekt unter Zurückdrängung aller anderen Gefühle beeinflußt, bezeichnen wir als Affekt oder als Gemütsbewegung. In diesem Begriff ist die starke Wirkung des Gefühls auf das Subjekt zum Ausdruck gebracht. Die Qualität dieser zusammengesetzten Gefühle wird sich offenbar nicht von der der einfachen Gefühle unterscheiden. Unterscheidend ist nur die Intensität und Verlaufsform, die durch die Art und Geschwindigkeit des Wechsels der Gefühle bedingt ist. Endlich aber können sich bestimmte Triebe und Gefühle mehrfach in dieser gesteigerten Form wiederholen, so daß sich eine ganze Gefühls- oder Affektrichtung im Bewußtsein ausbildet. Eine solche bezeichnen wir als Leidenschaft. Affekt ist das gesteigerte und vorübergehend zur Herrschaft gelangende Gefühl, Leidenschaft der wiederholte und zu dauernderer Herrschaft gelangende Affekt.

b) Die Kausalität der Gefühle für den Willen ist nun schlechterdings unmittelbar und notwendig. Mit den Gefühlen ist unmittelbar auch eine Willensstrebung gesetzt. Die Unlustgefühle lösen eine Strebung aus, die sich gegen die Ursache der Unlust wendet, und die Lustgefühle eine solche, die die Ursache der Lust festzuhalten sucht und sich gegen das Aufhören der Lust sträubt oder die sich auf Erneuerung der Lust richtet. Diese Willensstrebungen schließen sich unmittelbar und notwendig den Gefühlen an. Von Freiheit des Wollens kann hier keine Rede sein. Es ist hier kein freier Wille ersichtlich, der sich dem Zwang der Gefühle und Affekte entziehen könnte. Wenn wir später einen solchen kennen lernen werden, so versagt derselbe doch gegenüber

den Gefühlen und Affekten, indem diese unmittelbar eine Strebung auslösen. Bevor das Bewußtsein überhaupt zu sich selbst, zur Besinnung und Überlegung kommt, sind die Gefühle schon zu inneren Antrieben geworden. Das Bewußtsein kann in seiner Selbstbestimmung allerdings der Ausführung und Verwirklichung der Strebungen entgegentreten, aber die Entstehung der Strebungen selbst kann es so wenig hindern wie die der Gefühle und Affekte. Diese liegt außerhalb und vor aller Freiheit des Bewußtseins und des Willens.

So ergibt sich hier also eine Art des Wollens, die von dem freien, überlegenden Wollen gänzlich verschieden ist. Es ist kein Wollen des Ichs, das die Fülle des Bewußtseins umspannt und beherrscht und demgemäß frei entscheidet und will, sondern es ist ein mechanisches, naturhaftes Wollen, kein Wollen des im Ich zusammengefaßten und freien Bewußtseins, sondern ein unbewußtes Wollen. Es ist gar nicht das Ich oder das im Ich zusammengefaßte Bewußtseinsganze, welches will, sondern das einzelne Gefühl oder der einzelne Affekt, kurz eine Einzelbestimmtheit des Bewußtseins und nicht das Bewußtsein selbst. Es ist hier kein aktiver Wille vorhanden, sondern ein rein passiver Wille. Wie wir nachher einen freien Willen kennen lernen werden, so ist hier von Willensknechtschaft zu reden. Der Determinismus ist von dieser Seite nicht zu leugnen: es gibt ein Wollen, das durch die zuständliche Bestimmtheit des Bewußtseins mit Notwendigkeit ausgelöst wird.

Dieser passivische Willensbegriff im Unterschied vom aktivischen ist in klassischer Weise von der reformatorischen Theologie gegen die Scholastik vertreten worden: „Wenn man die Kraft des menschlichen Willens gemäß dem Vermögen der Natur einschätzt, so kann nach der menschlichen Vernunft nicht geleugnet werden, daß in ihr eine gewisse Freiheit äußeren Handelns wohnt, laut eigener Erfahrung: es ist in meiner Macht, einen Menschen zu grüßen oder nicht zu grüßen, ein Kleid anzuziehen oder nicht. Auf diese Kontingenz der äußeren Werke haben die Philosophaster ihre Augen gerichtet, die dem Willen Freiheit zusprechen. Aber weil Gott nicht auf die äußeren Werke sieht, sondern auf die inneren Beweggründe des Herzens, so sagt die Schrift nichts von

jener Freiheit. — Demgegenüber sind die inneren Affekte nicht in unserer Gewalt. Denn die Erfahrung und die Praxis beweisen es, daß der Wille nicht aus sich Liebe, Haß oder ähnliche Affekte setzen kann; sondern Affekt wird durch Affekt besiegt, wie du, verletzt von dem, den du liebtest, zu lieben aufhörst; denn dich liebst du brennender als jeden anderen. Ich will die Sophisten nicht hören, die da leugnen, daß die Affekte, Liebe usw. zum Wollen gehören; von Hunger und Durst ist doch nicht die Rede. Was ist der Wille, wenn nicht die Quelle der Affekte? Und weshalb sagen wir nicht für Willen „Herz"? da doch die Schrift den wichtigsten Teil des Menschen Herz nennt und zwar den, in dem die Affekte geboren werden. Die Scholastik irrt sich also, wenn sie meint, der Wille sei seiner Natur nach den Affekten entgegengesetzt und könne den Affekt setzen, so oft der Intellekt ermahne oder es anrate." [1])

Dieser passive Wille hat aber noch eine weitere Eigentümlichkeit gegenüber dem aktiven, freien Willen, den wir nachher kennen lernen werden. Der letztere ist rein formaler Art; er hat keine inhaltliche Bestimmtheit, sondern er ist das Vermögen zur Entscheidung für alle gerade vorliegenden Möglichkeiten des Handelns. Nicht so der passive Wille. Er hat eine inhaltliche Bestimmtheit; bei ihm kann man von einer Willensrichtung und Willensbeschaffenheit reden. Er bedeutet einen Charakter; er macht das sittliche Wesen der Person aus. Er könnte im Unterschied von dem rein formalen Willensbegriff auch als der ethische bezeichnet werden. Er ist nicht das Vermögen freien Handelns, sondern das Organ der Bestimmungsgründe. Welches aber die natürliche Beschaffenheit des Willens ist, ist offenbar: die Bestimmtheit durch Lust und Unlust. Der natürliche Wille ist der begehrende Wille. Die Bestimmungsgründe des natürlichen Willens sind Lust und Unlust.

Von diesem passiven und materialen Willensbegriff aus ist denn auch der Begriff einer angeborenen und zuständlichen Sündigkeit zu verstehen, wie er in dem Gedanken einer Erbsünde ausgesprochen ist. Solange man den Willen nur als das

---

[1]) Melanchthon, Loci communes 1521, ed. Kolde [2] S. 72 f.

qualitätslose Vermögen freien Handelns versteht, muß der Begriff der Erbsünde unverstanden bleiben, und es kann statt dessen nur Sünden des einzelnen Handelns, d. i. aktuelle Sünden, geben. Und zwar kann der Grund für diese nur in Unwissenheit und Irrtum über das Richtige gesucht werden oder in dem Einfluß, den die Naturseite des Menschen auf den Willen hat. Es kann zugegeben werden, daß die Sinnlichkeit den Willen vom rechten Wege abbringen könne. Aber die Sinnlichkeit selbst wird als dem Willen äußerliche, bloße Naturbestimmtheit verstanden und nicht als Beschaffenheit des Willens. Der formale Wille selbst aber kann es insofern zu einer ganzen Richtung bringen, als er durch wiederholtes gleichartiges Handeln eine Gewohnheit, einen Habitus gewinnt. Neben diesen Momenten, der Unwissenheit des Intellekts, dem Einfluß der rein naturhaften Sinnlichkeit und der Gewöhnung des Willens kann dann noch auf die Einflüsse der Umwelt, böses Beispiel und schlechte Einrichtungen und Verhältnisse, verwiesen werden, wodurch die Sünden verständlich werden sollen. Und aus allen diesen Gründen kann man dann zu dem Ergebnis kommen, daß kaum ein Mensch ohne Tadel aus der Welt gehe. Aber von einer grundsätzlichen Willensbeschaffenheit weiß dieser rationalistische und pelagianische Sündenbegriff nichts. Daher kann er sie nur für eine gänzlich unpsychologische Hypothese halten, die mit unerklärbaren magischen Faktoren rechne.

Demgegenüber kann hier der Begriff einer zuständlichen, angeborenen Sünde psychologisch deutlich werden. Der Wille ist hier nicht das bloß formale Vermögen beliebigen Handelns, sondern eine innere Beschaffenheit und Richtung der Strebungen. Und zwar ist dieselbe von Natur die Bestimmtheit durch Lust und Unlust, der begehrliche und selbstsüchtige Charakter. Inwiefern diese Beschaffenheit Sünde ist, können wir hier in der Erörterung des Willensbegriffs allerdings noch nicht beurteilen. Dazu bedarf es der Normen des Rechts und vollends der religiösen Norm als Maßstabes. Aber die Voraussetzung des Sündenbegriffs kann hier deutlich werden, nach der die Sünde eine Willensbeschaffenheit sein soll und nicht bloße einzelne Handlungen. Diese Willensbeschaffenheit entscheidet über die Güte der Person, nicht die einzelnen Handlungen. Diese können dem Menschen äußere Güte und Gerechtig-

keit geben, aber das Wesen des Menschen hängt von der Beschaffenheit des Willens, d. i. von den Bestimmungsgründen ab.

Dieser Begriff der Willensbeschaffenheit kann aber die Erbsünde nicht nur psychologisch verständlich machen, sondern auch die ethischen Schwierigkeiten und Vorwürfe heben, die man gegen sie geltend machen konnte. Wenn die Erbsünde nämlich eine angeborene, naturhafte Sündigkeit sein sollte, so schien der freie Wille als ihr Träger und Urheber ausgeschaltet zu sein. Damit aber wurde die Schuld der Sünde und die Verantwortlichkeit des Willens hinfällig; die Sünde erschien als ein Naturzwang. Und so entstand ein Dilemma: auf der einen Seite stand die Angeborenheit, Allgemeinheit und Unvermeidlichkeit der Sünde, durch die aber zugleich die Schuld und Verantwortlichkeit vom Willen weggenommen wurde; auf der anderen Seite stand die Abhängigkeit der Sünde von freien Willensentscheidungen, nach der die Sünde vermeidlich, individuell und zufällig wäre. Dieses Dilemma wird durch den Begriff des begehrenden Willens aufgehoben. Der begehrende Wille ist das unvermeidliche Produkt der Gefühle und Affekte, zugleich aber steht er nicht unter einem äußeren Zwang, sondern der Mensch ist innerlichst an ihm beteiligt. Es sind die eigensten Lüste, die ihn hervorbringen. Die Strebungen, die aus Lust und Unlust geboren werden, vollziehen sich mit eigenster Willigkeit des Menschen. Lust und Unlust sind gerade die entscheidenden Faktoren der Willigkeit. Vollends aber wird die Schuld und Verantwortlichkeit des Willens im Blick auf die Durchführung der inneren Antriebe des Begehrens deutlich. Diese steht in der Hand des freien Willens, dem wir sogleich näherzutreten haben.

B. Das freie Wollen des Bewußtseins; der formale, aktive Wille (die Wahlfreiheit).

I. Seine psychologische Möglichkeit. Es fragt sich nun, ob die von den Gefühlen und Affekten ausgehenden Strebungen die einzige Art und Möglichkeit des Wollens darstellen. Diese Frage muß offenbar bejaht werden im Blick auf die anderen Funktionen oder Bestimmtheiten des Bewußtseins, die neben den Ge-

fühlen möglich sind; das sind wesentlich die gegenständlichen Momente, die Vorstellungen. Wir sahen, daß von keiner anderen einzelnen Funktion oder Bestimmtheit des Bewußtseins eine Strebung ausgehen kann, als von den Gefühlen. Aber von allen Einzelfunktionen und -bestimmtheiten des Bewußtseins ist das Bewußtsein selbst zu unterscheiden. Es gibt nicht nur jene, sondern auch ein Bewußtseinsganzes oder eine Bewußtseinseinheit. Das Bewußtsein ist nicht nur der Ort für von ihm selbst unabhängige Faktoren, sondern es faßt sich zu einem selbständigen Ganzen und einer Einheit zusammen. Diese Bewußtseinseinheit ist mehr als die Summe des gesamten Bewußtseinsinhalts. Sie kommt in der Ichheit zum Ausdruck. Die Ichheit ist das zur Einheit zusammengefaßte Bewußtseinsganze.

Dieses von allen Einzelbestimmtheiten oder -funktionen zu unterscheidende Bewußtsein oder Ich ist für die Entwicklung des Bewußtseins von der größten Bedeutung. Vorher war das Bewußtsein der unselbständige Ort für Wahrnehmungen und Vorstellungen, Gefühle und Strebungen; alle diese Funktionen und Bestimmtheiten waren bloße Ereignisse im Bewußtsein, gegen die das Bewußtsein selbst unselbständig war. In diesem mechanischen Bewußtseinsverlauf ist es die größte Neuerung, wenn sich das Bewußtsein selbst erfaßt, wenn es zum Selbstbewußtsein kommt. Wir sehen es als den bedeutendsten Wendepunkt im geistigen Leben des Kindes an, wenn es Ich sagt und selbstbewußt handelt, statt getrieben von seinen Gefühlen und Affekten. Durch dieses Selbstbewußtsein wird in dem mechanischen Bewußtseinsverlauf eine freie Kraft wirksam, die aus passiven Prozessen aktive und freie Vorgänge gestaltet. Diese Neuerung wird schon in der Sphäre der Vorstellungen von Bedeutung. Wenn der Vorstellungsverlauf vorher von dem Gesetz mechanischer Assoziation beherrscht war, so entsteht jetzt eine freie Gestaltung desselben, das freie Denken. Das menschliche Denken ist nicht zu verstehen ohne die Annahme einer freien Kraft, wie sie im Bewußtsein als Ganzen und Einheit, d. i. in der selbstbewußten Ichheit gegeben ist.

Wie für das Denken, so ist das freie Bewußtsein offenbar ebenso für das Wollen von Bedeutung. Wenn es vorher nur mechanische, unwillkürliche oder unbewußte und passive Strebungen

gab, so ist auf Grund des zur Selbstheit entbundenen Bewußtseins ein bewußtes und aktives Wollen möglich geworden. Wenn das Bewußtsein vorher ohne sein Zutun von seinen Regungen zu Strebungen getrieben wurde, so wird es jetzt selbst das Subjekt des Wollens. An die Stelle der passiven Bestimmtheit tritt die Selbstbestimmung des Bewußtseins, der aktive Wille. Dieser ist offenbar erst der Wille des Ichs selbst. Mit der Passivität verliert er aber auch jede inhaltliche Beschaffenheit. Er ist nicht schon seinem Ursprung nach inhaltlich bestimmt, sondern er ist eine bloße Form, die sich jedem beliebigen Inhalt zuwenden kann. Er kann sich für jede Möglichkeit entscheiden, die in dem Umfang des Bewußtseins liegt. Er ist in dieser Hinsicht ein rein formaler Wille. Er stellt keine Willensbeschaffenheit und keinen Willenscharakter dar, sondern eine formale Wahlfreiheit. Er ist der Wille der Entscheidung und Entschließung.

Diese Art des Wollens ist nun auch die Grundlage für einen Hauptbegriff der Willenslehre geworden, für den Begriff des freien Willens. Und in der Tat wird man dem aktiven Willen die Freiheit nicht bestreiten können. Er steht nicht unter der mechanischen Kausalität der Gefühle und Affekte, sondern er ist eine eigene Kausalität. Während im passiven Wollen die einzelne Bestimmtheit des Bewußtseins die Kausalität ist, so liegt dieselbe hier im Bewußtsein oder Ich selbst. Die Selbstbestimmung bedeutet also ohne Zweifel eine Freiheit vom Zwang der Bestimmungsgründe. Und es wäre Blindheit gegen die Wirklichkeit des Seelenlebens, wenn man diese Freiheit nicht zugeben wollte. Ebenso wie die von den Gefühlen ausgelösten Strebungen determiniert sind, ebenso ist das Wollen des Bewußtseins frei von mechanischer Kausalität. Damit ist allerdings noch nichts Genaueres über die Art der Selbstbestimmung ausgesagt; es steht hier nur die Freiheit des Bewußtseins gegenüber seinen einzelnen Bestimmtheiten fest.

Diese Freiheit des Wollens, die den aktiven oder bewußten Willen von dem passiven unterscheidet, konnte nun aber über ihre wirklichen Grenzen hinaus erweitert werden. Es konnte die Meinung entstehen, als durchbreche sie das Gesetz der Kausalität. Wenn alles Geschehen außerhalb des Bewußtseins unter demselben

stehe, so könne das Bewußtsein ein Geschehen bewirken, welches ohne Kausalität sei. Und wie die Freiheit des Wollens den empirischen Kausalzusammenhang bricht, so stößt sie auch mit dem Gedanken einer alles umfassenden Allmacht zusammen. Die schlechthin freien, kausallosen Vorgänge, die der Wille bewirkt, können offenbar nicht unter die Allmacht gebracht werden. Der freie Wille wird so dem allmächtigen Willen gegenüber- und gleichgestellt. So wird aus jener psychologischen Beobachtung geradezu eine transzendentale Freiheitslehre, die über die von der Kausalität beherrschte Sinnenwelt ein Reich der Freiheit setzt, wie das insbesondere, freilich nicht ohne Begründung aus der Erkenntnistheorie, der Kritizismus getan hat.

Gegen diese transzendentale Freiheitslehre ist aber zunächst schon darauf hinzuweisen, daß die freien Handlungen durchaus einen Urheber und Träger haben, nämlich das Bewußtsein oder das Ich. Sie durchbrechen keineswegs das Gesetz der Kausalität, indem sie an dem zur Selbstheit entbundenen Bewußtsein durchaus eine Ursache haben. Durch diesen Träger stehen sie sogar unter der Allmacht; denn die Allmacht hat ebenso wie die gebundenen Ursachen auch die freien Ursachen gesetzt. So können die freien Handlungen durch ihr Subjekt in den Kausalzusammenhang eingefügt werden. Und diese Einschränkung und Einfügung der freien Handlungen in den Kausalzusammenhang kann sogar dann bestehen bleiben, wenn die freien Akte rein willkürlich vom Willen gesetzt werden sollten. Denn dann behalten sie immer am Willen die Ursache, die ihre empirische Grundlage im Kausalzusammenhang ist. Dieses Argument gegen die transzendentale Freiheitslehre würde nur in einem Fall unwirksam sein: wenn nämlich keinerlei Subjekt des Bewußtseins angenommen werden soll, wie das eine strengste Form der aktualistischen Psychologie tun könnte. Dann würden freilich die freien Handlungen Widersprüche gegen das Kausalitätsgesetz sein. Aber diese Übertreibung der Aktualitätstheorie ist doch gänzlich unhaltbar.

Wenn das freie Handeln somit auch nicht dem Kausalzusammenhang der ganzen Wirklichkeit entnommen ist, indem es am Bewußtsein und Ich einen Träger hat, so fragt es sich doch noch, wie es sich mit der Kausalität innerhalb des Be-

wußtseins selbst verhält. Im Kausalzusammenhang der ganzen Wirklichkeit sind die freien Handlungen durch das Bewußtsein gedeckt; aber damit ist noch nichts darüber gesagt, wie das Bewußtsein die freien Handlungen auslöse. Vorhin handelte es sich um transzendentale oder metaphysische Freiheitslehre, der wir dem metaphysischen Determinismus entgegenstellten; nunmehr handelt es sich aber um die psychologische Freiheitslehre oder den psychologischen Determinismus.

In dieser Beziehung konnte nun auch einerseits absolute Freiheit behauptet werden. Der Wille oder das Bewußtsein könne ohne Motive handeln. Nicht allein, daß es von zwingenden Motiven, wie wir sie oben kennen lernten, frei ist, sondern auch die Selbstbestimmung des Bewußtseins könne ohne alle Vorstellungen oder anderen Momente geschehen, nach denen als nach ihren Zwecken sie sich vollzöge. Der freie Wille könne ohne jeden Beweggrund, aus reiner Willkür handeln. So wird die Freiheitslehre in der psychologischen Sphäre zur Lehre von der Willkür. Willkür ist nicht die Kausallosigkeit, die gegen die Einfügung des Wollens in den gesamten Kausalzusammenhang der Wirklichkeit streitet; denn die Willkür hat an dem freien Willen einen Träger, der sie im empirischen Kausalzusammenhang denkbar macht. Willkür ist das grundlose Handeln des freien Willens. Daher ist der Begriff der Willkür keine Angelegenheit des metaphysischen Determinismus oder Indeterminismus, sondern des psychologischen.

Dem psychologischen Indeterminismus, d. i. der Willkürlehre, konnte sich aber als andere Einseitigkeit ein psychologischer Determinismus entgegenstellen. Dieser nimmt dem Bewußtsein alle Freiheit und Selbständigkeit und erklärt seine Wirkungen aus der Gesamtheit und dem Verhältnis der einzelnen Momente des Bewußtseins. Nicht das Bewußtsein entscheide, sondern die verschiedenen Momente des Bewußtseins und ihre verschiedene Stärke. Der Motivenkampf im Bewußtsein führe ohne Zutun des Bewußtseins selbst zur Entscheidung und Wirkung. Dieser Determinismus fällt aber vollends zu dem Bewußtseinsprozeß zurück, der vor der Selbständigkeit und Ichheit des Bewußtseins liegt. Er stellt eine mechanistische Psychologie dar, die angesichts der

Freiheit des Bewußtseins unhaltbar ist. Die Wahrheit wird hier, wie in anderen Fällen, in der Mitte liegen.

Gegen die Willkürlehre ist offenbar zunächst zu behaupten, daß sich das Bewußtsein nicht aus sich entscheide, sondern nach Maßgabe der Vorstellungen oder anderweitigen Momente, die ihm gegenwärtig sind und die in dem jeweiligen Fall in Betracht kommen. Die Selbstbestimmung ist eine Bestimmung nach Vorstellungen als den Zwecken des Handelns. Das Bewußtsein selbst ist nur der eine Faktor der Selbstbestimmung, das Subjekt, der andere ist der ganze Bewußtseinsinhalt und die ganze Bewußtseinslage des gegebenen Momentes und Gegenstandes, um den es sich handelt. Hier wird der gegenständliche Inhalt des Bewußtseins von Bedeutung, der bei dem passiven Wollen zurücktrat. Das Material, nach dem die Selbstbestimmung geschieht, sind wesentlich die Vorstellungen. Diese stellen die Zwecke des Wirkens dar. Das freie Wollen ist ein Wollen nach Zwecken. Damit gewinnt es eine neue Eigenschaft. Das passive Wollen hatte wirksame Ursachen, das freie Wollen hat Zweckursachen. Die Zweckmäßigkeit zeichnet das freie Wollen aus.

Wenn aber die Selbstbestimmung auf diese Weise doch wieder bedingt ist, so scheint der Determinismus unausweichlich: alles Handeln hat danach Zwecke, so daß die Richtung des Handelns durch den in dem betreffenden Bewußtseinsinhalt oder der Bewußtseinslage dominierenden Zweck bestimmt ist. Die Handlungen scheinen demnach nicht vom Bewußtsein abzuhängen, sondern von dem Kampf der verschiedenen Möglichkeiten und Zwecke. Und in der Tat wird sich die Selbstbestimmung nach dem stärksten Moment richten. Aber diese Bestimmtheit durch ein Einzelmoment hebt doch die Selbstbestimmung als solche nicht auf. Das wird deutlich, wenn wir uns des Grundsatzes entsinnen, daß nur die Gefühle eine Strebung auslösen können. Wenn nämlich trotzdem auch bloße Vorstellungen zu Motiven werden sollen, so ist das nur so möglich, daß es ein Bewußtseinssubjekt gibt, das sich nach ihnen selbst bestimmt. Die Vorstellungen können nicht mechanisch wie die Gefühle Strebungen auslösen, sondern sie können nur das Material für die Selbstbestimmung des Willens oder Bewußtseins darbieten. Demnach ist beides festzuhalten: die Selbständigkeit

des Bewußtseins gegen allen Einzelinhalt und die Bedingtheit aller Selbstbestimmung durch den Bewußtseinsinhalt und die Bewußtseinslage. Einerseits ist der Determinismus der mechanistischen Psychologie ausgeschlossen, andererseits die Willkürlehre. Es gibt nur freie Willenshandlungen nach Maßgabe bestimmter Vorstellungen und ihres Verhältnisses zu den anderen in Betracht kommenden Vorstellungen. Das zeigt gerade der Akt, in dem sich die Willkür den deutlichsten Ausdruck geben kann: wenn ein Mensch zum Beweis der Willkür sich in einem Einzelfall von allen Motiven emanzipieren und gegen alle Motive handeln würde, so wäre doch eben die Absicht des Beweises der Willkür das Motiv.

II. Seine Leistungsfähigkeit, a) positiv. Dieser freie Wille des Bewußtseins ist nun ebenfalls für die Sittlichkeit von der größten Bedeutung. Und zwar besteht die Bedeutung darin, daß er nicht von vornherein unter der Herrschaft bestimmter Beweggründe steht, sondern daß er frei und ohne ursprüngliche Richtung ist. Er steht über der ursprünglich gegebenen Willensbeschaffenheit. Er ist der formale Wille, der sich erst für die eine oder die andere Seite entscheiden kann. Und in dieser formalen Freiheit besteht seine Bedeutung für das sittliche Leben. Er kann alles, was nur als Möglichkeit vor sein Bewußtsein tritt. Um dieser Freiheit willen ist er in der Geschichte der Ethik oft hochgehalten worden. Und zwar liegt dieser Schätzung ein offenkundiger Bestand zugrunde. Es ist trotz der Sündenlehre nicht zu verkennen, daß der Mensch sich aufraffen und sich selbst bestimmen kann. Er hat beides gleich offenbar: eine angeborene Willensbeschaffenheit und einen aktiven, zur Selbstbestimmung fähigen Willen. Allein durch diesen doppelten Willensbegriff kann man dem psychologischen Befunde gerecht werden.

Dieser Wille ist überhaupt die Voraussetzung für die Richtung von Forderungen an den Menschen und sein Verhalten. Wenn es nur jene passiv und mechanisch bestimmten Strebungen gäbe, so wäre es sinnlos, auch nur Forderungen an das Verhalten zu stellen; ihre Beachtung wäre von vornherein ausgeschlossen. Allein weil er in seiner Ichheit oder in der Selbständigkeit seines Bewußtseins das Vermögen der Selbstbestimmung hat, kann ein von der Lustbestimmtheit verschiedenes Verhalten von ihm verlangt

werden. So beruht alle natürliche sittliche Entwicklung und Erziehung auf diesem Willen. Das darf nicht verkannt werden, selbst wenn man die Unfähigkeit des natürlichen Willens zur vollkommenen Sittlichkeit nachweisen will. Wir werden aber auch sehen, daß sich diese Unfähigkeit trotz aller Freiheit des Willens hinreichend deutlich machen läßt.

Wenn wir nun die sittliche Wirkung der Selbstbestimmung genauer ins Auge fassen, so ist sie zunächst darin zu sehen, daß sie überhaupt einen Boden schafft, von dem aus sich eine Emanzipation von dem lustbestimmten Wollen vollziehen kann. Die bloße Selbständigkeit des Bewußtseins oder die Ichheit genügt zu dieser Bekämpfung und Überwindung des lustbestimmten Willens. Daher wird auch die Erziehung darauf gerichtet sein, die Selbständigkeit und Ichheit des Bewußtseins zu stärken. Die sittliche Entwicklung des Menschen hängt wesentlich von der Stärke seiner Selbstbestimmung, seines aktiven Willens ab. Je größer diese ist, desto leichter wird es ihm werden, die Antriebe der Lust und Selbstliebe zu unterdrücken. Diese Entgegensetzung des aktiven Willens gegen die passive Willensbestimmtheit ist das Wesen der sittlichen Persönlichkeit, wie wir schon in der individuellen Normenlehre sahen. Demnach wird die erste Aufgabe der sittlichen Erziehung die Stählung des aktiven Willens sein. Alles was den Willen stählen kann, das ist in sittlicher Hinsicht wertvoll. Der Mensch muß daran gewöhnt werden, daß er nicht den Lüsten und Affekten nachgebe, sondern daß er aktiv über sie herrsche. Die Passivität, die die natürlichen Strebungen verraten, muß mehr und mehr dem aktiven Wollen weichen, der passive Genuß der aktiven Tätigkeit. Diese Seite der sittlichen Entwicklung wird offenbar besonders dadurch gefördert, daß der Mensch an Tätigkeit gewöhnt wird. Die Tätigkeit kann sich mit besonderen Lustempfindungen verbinden, die dann von selbst zu weiterer Aktivität anspornen. Es ist aber offenbar, daß die Tätigkeitslust von der passiven Lust spezifisch unterschieden ist.

Mit der formalen Selbständigkeit des Bewußtseins kann nun aber auch der Inhalt des Bewußtseins für den Gegensatz zum begehrlichen Willen in Betracht kommen. Es ist für die natürliche Sittlichkeit nicht nur wichtig, daß der Wille oder die

Selbstheit des Bewußtseins gestählt werde, sondern auch daß das Bewußtsein einen Inhalt empfange, der den Willen in seinem Kampf gegen die Affekte und Leidenschaften unterstütze. Dazu wird zunächst schon aller der Bewußtseinsinhalt dienen, der entweder durch seine Sachlichkeit und Gegenständlichkeit oder durch seine Geistigkeit über die subjektiven und sinnlich bedingten Gefühle erhebt. Und in dieser Beziehung kommt ohne Zweifel auch der Wissenschaft und der Kunst eine mittelbare Bedeutung für die Sittlichkeit zu. Nicht nur daß beide als ernstliche und anspannende Betätigung wie alle andere derartige Tätigkeit den Willen stählen, sondern auch als Bewußtseinsinhalt sind sie von Bedeutung. Wer sich der Erkenntnis der Wahrheit oder der Empfindung der Schönheit hingibt, hat damit einen Inhalt, der ihm auch im Kampf des aktiven Willens gegen den passiven Willen helfen kann.

Wichtiger aber als der gegenständliche und geistige Bewußtseinsinhalt überhaupt ist es in dieser Beziehung, daß es einen Inhalt gibt, der gerade das Verhalten betrifft; das sind die Normen. Wenn die natürliche Sittlichkeit irgendeine Stütze haben kann, so ist es neben der Selbstheit und Aktivität des Bewußtseins offenbar das Bewußtsein der Normen. Dieses wird augenscheinlich ein wesentlicher Faktor im Kampf des Willens gegen die Affekte sein. Für den aktiven Willen, der für allen Bewußtseinsinhalt offen ist und seine Selbstbestimmung nach ihm einrichten möchte, wird offenbar gerade der Bewußtseinsinhalt von Bedeutung werden, der sich auf das Verhalten des Willens selbst bezieht und der den Willen mit dem Imperativ des Richtigen oder Seinsollenden anspricht. Wenn irgendein Inhalt die Selbstbestimmung beeinflussen kann, so werden es offenbar die Normen des Verhaltens sein. Als weiterer Inhalt des Bewußtseins könnte man die scheinbar transsubjektiv orientierten Gefühle, d. i. besonders den Altruismus in seinen mannigfachen Arten nennen. Aber wir sahen im System der Normenbildung, daß die altruistischen Gefühle in Wirklichkeit doch an der eigenen Zuständlichkeit von Lust und Unlust, wie sie durch den anderen erregt wird, orientiert sind. Rein altruistische oder transsubjektive Gefühle kann es nicht geben. Reine Gegenstandsgefühle sind allein die ästhetischen Gefühle.

Durch diese Faktoren kann nun durchaus eine gewisse Sittlichkeit zustande kommen. Der Mensch kann in der Tat kraft seines aktiven Willens die natürliche Willensbeschaffenheit bekämpfen. Er kann als vernünftiges Wesen die Herrschaft und Verwirklichung der lustbestimmten Strebungen hindern. Wie sehr man von der Unvollkommenheit der natürlichen Sittlichkeit überzeugt sei, man wird es nicht leugnen dürfen, daß eine gewisse Sittlichkeit aus rein empirischen, psychologischen Mitteln möglich ist; und zwar besteht dieselbe in dem Gegensatz des selbständigen Bewußtseins gegen die natürliche Willensrichtung, der auf der Emanzipation der Selbstheit von aller passiven Einzelbestimmtheit und auf der Selbstbestimmung nach den Normen beruht. Diese natürliche Sittlichkeit ist in der Geschichte der Ethik immer wieder vertreten worden. Eine doppelte Fassung der natürlichen Sittlichkeit war möglich: einerseits konnten natürliche Triebe zum Guten angenommen werden, wie der Emotionalismus, vornehmlich altruistischer Art, es tat, andererseits aber konnte ein Kampf der Selbstbestimmung gegen die passive Bestimmtheit des Willens angenommen werden. Letztere Fassung ist als Herrschaft der Vernunft über die Affekte oder die Sinnlichkeit in der Geschichte der Ethik bekannt, wie wir schon gelegentlich sahen.

Diese natürliche Sittlichkeit, die der Vernunft und dem vernünftigen Willen zugestanden werden muß, konnte nun leicht für die Vollkommenheit gehalten werden. Der Wille kann ja allen Normen folgen, die ihm nur gegeben werden. Wenn nur die Einsicht in das Gute vorhanden ist, scheint die Erfüllung leicht folgen zu können, das ergibt sich aus der Lehre von der Selbstbestimmung. Wiederum aber kann offenbar das normgemäße Wollen von Bedeutung werden. Wenn der freie Wille im Unterschied von der Willensbeschaffenheit ursprünglich eine bloße Form ohne inhaltliche Bestimmung war, so kann ihm durch seine einzelnen Aktionen eine bestimmte Richtung und Beschaffenheit zuwachsen. Durch wiederholtes gleichartiges Handeln entsteht eine Geschicklichkeit, ein „Habitus“. So entsteht durch wiederholtes Rechttun die Gerechtigkeit, durch wiederholtes gutes Handeln ein guter Charakter. Die Handlungen oder Werke machen die Person gut. In der Sphäre der Willensbeschaffenheit war zu urteilen,

daß die Güte des Handelns von der Güte der Person abhänge. Hier dagegen ist es umgekehrt. Der Habitus ersetzt dem ursprünglich formalen Willen die fehlende Beschaffenheit. Kenntnis und Übung des Guten machen hiernach den Menschen gut. Sie besiegen die Neigung zum Bösen, die etwa zugestanden werden muß und bringen die neue Willensrichtung zustande.

Wenn die natürliche Willensbeschaffenheit aber dieser Lehre von der sittlichen Vollkommenheit Schwierigkeit bereiten kann, so kann sie außerhalb der sittlichen Betrachtung gestellt werden: sie sei eine bloße Natureigenschaft, die rein natürliche Sinnlichkeit, und nicht Sache des Willens; allein der freie Wille könne Gegenstand des sittlichen Urteils sein. Der Gegensatz und Kampf des aktiven Willens gegen jene Willens- oder Naturbeschaffenheit kann aber gerade als zur Vollkommenheit gehörig angesehen werden; die Vollkommenheit bestehe gerade darin, daß sich der sittliche Gehorsam gegen die Lust und Neigung durchsetze. In diesem Gegensatz komme erst der rein pflichtmäßige Charakter der Sittlichkeit zur Geltung. So kann die natürliche Willensbeschaffenheit gerade zur Folie der Vollkommenheit dienen.

b) Negativ, ihre Grenze. In Wirklichkeit kann nun aber die Sittlichkeit des freien und vernünftigen Willens nicht als die Vollkommenheit betrachtet werden. Es ist offenbar keine Vollkommenheit, wenn sich der Mensch durch seine Selbstbestimmung erst dazu zwingen muß, die Normen zu erfüllen, und wenn seine natürlichen Lustgefühle und Strebungen statt an den Normen an der eigenen Zuständlichkeit orientiert sind. Dabei bleibt die Sittlichkeit offenbar eine bloße Durchsetzung der Normen gegen die eigene Lust. Die Vollkommenheit würde darin bestehen, daß die Normen nicht gegen die Lust die Selbstbestimmung in Bewegung setzten, sondern daß sie selbst die Lustgefühle und Strebungen des Bewußtseins erweckten, die von Natur die eigene Zuständlichkeit erzeugt. Die Vollkommenheit ist offenbar nicht die von der Selbstbestimmung erzwungene Durchsetzung der Normen, sondern eine Erfüllung, die mit der gleichen Lust und Willigkeit geschähe, mit der sich die natürlichen Strebungen vollziehen. Die Unterscheidung des Willens als Lustbestimmtheit und des aktiven Willens ist für das Verständnis der sittlichen Vollkommenheit von

entscheidender Bedeutung. Über die Sittlichkeit des aktiven Willens ist die der Willensbeschaffenheit zu setzen: jene geschieht zur bloßen Erfüllung des Richtigen und Gebotenen, deren Motiv die bloße Gebotenheit des betreffenden Inhalts ist, während die Lust und Neigung des Menschen der eigenen Zuständlichkeit gehört; diese aber würde mit eigenster Lust und Willigkeit geschehen. Die Sittlichkeit des aktiven Willens ist Gesetzeswerk, sofern sie durch den Eindruck der Normen auf das Bewußtsein hervorgerufen wird; allein wenn die Lust und Neigung des Subjekts dabei ist, kann die Sittlichkeit als des Menschen innerstes Eigentum betrachtet werden.

Das Ideal der Sittlichkeit ist somit nicht die bloße Gesetzlichkeit des freien, vernünftigen Willens, sondern die dem Gesetz ergebene Lust und Strebung, nicht die Sittlichkeit der einzelnen Handlungen, sondern die der Willensbeschaffenheit oder des Herzens, wie die Schrift sagt, nicht der durch die Norm bestimmte vernünftige Wille, sondern das der Norm mit eigenster Lust und Willigkeit ergebene Herz. Dieses macht den Inhalt des Begriffs der Gesinnung aus; Gesinnung ist nicht nur die Normgemäßheit der Gedanken, die der aktive Wille oder die Selbstbestimmung bewirkt, sondern die Hingegebenheit des Herzens an den gebietenden Willen.

Es gibt drei Stufen der Sittlichkeit: die uneingeschränkt herrschende natürliche Willensbeschaffenheit, das normgemäße Wollen des Bewußtseins, das sich der natürlichen Willensbeschaffenheit entgegenstellt, und die neue Willensbeschaffenheit, die mit der gleichen Lust und Hingabe, die von Natur der eigenen Zuständlichkeit gehört, dem Gesetz ergeben ist. Die zweite Stufe ist die des Kampfes und zwar eines ungleichen Kampfes: zwischen dem Willen als Lustbestimmtheit und dem aktiven, formalen Willen. Die vollkommene Stufe ist das Vorhandensein einer neuen Willensbeschaffenheit, die die alte, natürliche grundsätzlich verdrängt. Und hier wieder mag unterschieden werden zwischen einem Wesen, das von Natur statt des lustbestimmten Willens den dem Imperativ oder dem Herrn ergebenen Willen hätte — und ein solches ist bei rein menschlicher, empirischer Entwicklung eine Unmöglichkeit — und einem Wesen, in dem nachträglich der sittliche Wille entsteht,

um dann einen wirksameren Kampf gegen den natürlichen Willen zu führen, als er dem formalen Willen möglich ist. So gäbe es vier Stufen der Sittlichkeit: der natürliche Wille, der normgemäße formale Wille, der den natürlichen verdrängende sittliche Wille und der alleinige sittliche Wille.

Diesen Begriff des sittlichen Willens, der über die Sittlichkeit des formalen Willens hinausgeht, hat die reformatorische Theologie immer wieder zu formulieren gesucht und oft treffend charakterisiert: „Der Wille ist das reine Wohlgefallen des Herzens und eine Art Vergnügen am Gesetz, das nicht sucht, was das Gesetz androht oder verspricht, sondern lediglich dies, daß das Gesetz heilig, gerecht und gut ist.“ [1]) „Dieser Wille bedeutet das ganze Leben des Menschen; denn es ist nicht zu befürchten, daß der mit irgendeinem Glied außerhalb des Gesetzes sei, der mit diesem Willen, der Quelle und dem Hauptstück des Lebens in ihm ist. Denn wohin die Liebe getrieben wird, dahin folgen auch Herz und Körper. Die Unfrommen beginnen ihre Gerechtigkeit von außen und tendieren nach innen; zuerst simulieren sie das Werk, darauf auch das Wort und endlich üben sie auch die Gedanken, während sie zu diesem geheimen Willen niemals kommen. Die Frommen beginnen von innen, von diesem heiligen Willen, dann folgen die Gedanken und die Werke.“ [2]) Das erste von allem ist der Affekt selbst oder die Liebe oder der Wille oder das Streben: wenn dieses falsch und unfromm ist, so gebiert es bald unfromme, falsche und unwahre Meinungen.“ [3]) „Es gibt nichts Intimeres als die Liebe, über die hinaus nichts Geheimeres im menschlichen Herzen gefunden wird; wenn dieser Affekt in Richtigkeit gesetzt ist, so bedürfen die anderen Glieder schon keiner Gebote.“ [4]) Daher kann man sagen: „Sünde ist soviel vorhanden, als Unwilligkeit, Schwierigkeit und Widersetzlichkeit da ist und Verdienst soviel, als Wille, Freiheit und Freudigkeit.“ [5]) „Das gibt auch die Scholastik zu, daß der Mensch schwierig sei zum Guten und geneigt zum Bösen, und dennoch wagen sie zu sagen, daß in einem guten Werk keine Sünde sei; als ob die Schwierigkeit, die eine freie

[1]) Luther, Werke (Weimar) V 33, 17 ff.
[2]) 35, 13 ff. [3]) 106, 13 ff.
[4]) II 576, 17. [5]) 413, 16.

und freudige Gesetzesliebe hindert, nicht dagegen sei, daß dem Gesetze Gottes genug geschehe, das doch nur mit reiner und freier Liebe erfüllt werden kann." [1]) Der Affektion des Angenehmen (affectio commodi) gegenüber wurde schon in der mittelaltrigen Ethik, besonders von Anselm, der der Gesetzeslehre näher als der Endzwecklehre steht, eine Affektion des Rechten (affectio iusti) oder die „Liebe zur Gerechtigkeit" gefordert. So fordert Luther statt der Bestimmtheit durch die Affekte und Objekte (cedere affectibus et obiectis) [2]) den Willen, der „nur durch das Gesetz des Herrn afficiert wird". [3]) „Das Gesetz des Geistes . . ist der lebendige Wille selbst und das erfahrungsmäßige Leben (ipsa viva voluntas vitaque experimentalis); nicht die Werke erfüllen das Gesetz, sondern die Gesetzeserfüllung (d. i. die Gerechtigkeit als Zustand des Menschen) tut die Werke. Nicht durch Gerechtes tun wird man gerecht, sondern gerecht geworden tut man Gerechtes. Vorher muß Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung da sein, bevor die Werke geschehen, da diese aus jener fließen." [4])

„Die Werke des Gesetzes sind in Wirklichkeit des Gesetzes, nicht unser, da sie nicht geschehen durch das Wirken unseres Willens, sondern durch das Gesetz, das sie durch Drohungen herauspreßt oder durch Verheißungen hervorlockt — oder, so könnten wir hinzufügen, den Menschen äußerlich gewöhnt —. Was aber durch unseren Willen nicht frei geschieht, sondern durch einen anderen, fordernden Willen, das ist nicht unser, sondern des Fordernden Werk. Denn dem gehören die Werke, auf dessen Befehl sie geschehen. Sie geschehen aber auf den Imperativ des Gesetzes, nicht durch Lust des Willens. Das ist hinreichend offenbar: wenn jemandem freistünde, ohne Gesetz zu leben, so täte er niemals aus eigenem Antrieb die Werke des Gesetzes." [5]) „Der Täter des Gesetzes beobachtet das Gesetz mit Haß gegen dasselbe, d. i. er vernachlässigt es aufs ärgste, indem er innerlich etwas anderes wünscht, als er äußerlich simuliert; der Geist des Glaubens beobachtet das Gesetz mit der Liebe zum Gesetz, d. i. erfüllt das Gesetz aufs beste, und dennoch zeigt er, indem er mit seinen

[1]) 412, 25 ff. [2]) V 71, 26. [3]) 201, 34.
[4]) II 492, 17 f. [5]) 492, 23 ff.

Sünden kämpft, daß er ein Sünder ist. Sind also jene beiden Gegner: der Legale sündigt innerlich und stellt äußerlich Gerechtigkeit vor, der Fromme (fidelis) tut von innen heraus recht und trägt und verfolgt äußerlich seine Sünden." [1]) „Der Knecht befolgt das Gesetz und befolgt es nicht: er befolgt es in den Werken oder in Straffurcht und Lohnhoffnung, er befolgt es nicht im Willen, mit dem er es vorzöge, wenn das Gesetz nicht wäre. Der Sohn aber befolgt es frei, möchte nicht, daß das Gesetz nicht wäre, im Gegenteil freut er sich, daß das Gesetz da ist. Jener hat die Hand im Gesetz des Herrn, dieser den Willen." [2]) Daher bezeichnet Luther die natürliche Gerechtigkeit, die der freie Wille zustande bringt, immer wieder als Heuchelei. Sie verdeckt den inneren Grund, der in der Lustbestimmtheit besteht.

Diese Sittlichkeit des inneren Willens bleibt der Aktivität und Freiheit des Bewußtseins schlechterdings unerreichlich. Keine Aktivität des Menschen kann es hindern, daß die Gefühle der Lust und der Unlust entstehen und mit ihnen die Keime der Strebungen; wohl kann der aktive Wille die entstandenen Strebungen unterdrücken, aber er kann nicht ihre Entstehung hindern. Wie die Strebungen, so liegt die sittliche Willensbeschaffenheit auf einem ganz anderen Gebiet als alle Aktivität des freien Willens. Sie ist nicht Produkt des aktiven Willens, sondern sie ist eine Bestimmtheit des Gefühls und der Hingabe, die vor allem Handeln liegt. Sie ist das Apriori des Wollens, statt sein Erzeugnis. Statt von der Aktivität des Menschen hängt sie vielmehr von dem Wirksamwerden des imperativen Bestimmungsgrundes ab. Das Bewußtsein muß von Anfang an des Imperativs oder des Herrn inne sein, und die Hingabe an diesen muß seine Natur sein. Der aktive Wille kann diese Bestimmtheit nie bewirken. Es ist eine neue Natur, ein neues Wesen zu seiner Existenz zu fordern.

Wenn der aktive und vernünftige Wille die Willensbeschaffenheit nicht beeinflussen kann, so kann aber umgekehrt diese jenen beeinflussen; denn sie ist ursprünglicher und stärker als der formale Wille; sie wirkt unmittelbar und unbewußt. Daher wird der freie Wille sich gemeinhin von ihr leiten lassen. Statt daß er

[1]) 498, 26 ff. [2]) 537, 14 ff.

sich ihr widersetzte, wird er unter ihre Botmäßigkeit treten. Es ist viel weniger zu erwarten, daß sich der freie Wille von den lustbestimmten, natürlichen Strebungen befreie und den Normen gehorche, als daß er den Lüsten zur Verwirklichung diene. Denn wirksamer als die Normen mit ihrer Gebotenheit sind die Lustempfindungen. So kann die Vernunft und ihr Wille die inhaltliche Bestimmtheit ganz vom Begehren empfangen. Damit fällt dann ihr Gegensatz zur natürlichen Willensbeschaffenheit vollends fort. Wenn sie den Menschen aus der Knechtschaft der Lüste und der Sinnlichkeit zur aktiven Geistigkeit befreien sollte, so wird sie bei natürlicher Entwicklung vielmehr zum Organ der Lust und Sinnlichkeit: der Geist wird Fleisch. Und zwar kann der freie Wille die Knechtschaft des Willens nur noch vermehren: durch Wiederholung der Akte entsteht nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen ein Habitus. Und dieser befestigt offenbar die Knechtschaft des Willens. Vollends kann die böse Gewöhnung samt der ursprünglichen Willensbeschaffenheit die Erkenntnis des Guten verhindern oder unterdrücken, wie wir noch genauer sehen werden. Dann kommt die Sünde zur Vollendung.

Zweites Kapitel:

Die Sittlichkeit und Ethik des natürlichen Willens.

(Das natürliche Menschentum.)

Wenn sich der formale oder freie Wille nun auch nach den Normen richten kann, so kann er doch die Willensbeschaffenheit nicht beseitigen oder ändern, die ihre Bestimmungsgründe statt in den Normen in der eigenen Zuständlichkeit hat. Daher ist die „bürgerliche Gerechtigkeit", die der freie Wille in Gemäßheit der Normen zustande bringen kann, dem natürlichen Willen nicht wesentlich, sondern eine bloße Firnis über den verborgenen Grund. Ja es fragt sich sogar, wie es zu den Normen kommen könne. Sie sind zunächst gar nicht da und können sich bei einer natürlichen Entwicklung des Menschen gar nicht einstellen, wenigstens

nicht nach ihrem wahren, kategorischen Wesen und Inhalt. Die natürliche Willensbeschaffenheit widerstreitet aller transsubjektiven Normenbildung, indem sie nur die eigene Zuständlichkeit zur Geltung und Wirkung kommen läßt. Die natürliche Entwicklung ist durch den passiven Willen bestimmt, durch Lust und Selbstliebe, und hat sogar die volle Normenbildung verhindert. Und zwar ist diese Entwicklung an der gesamten Menschheit zu erkennen. Die Sünde hat sich ihre deutlichsten Beweise in der Menschheit als Ganzem gegeben. Nicht nur das Einzelleben, sondern die Menschenwelt mit ihren Tatsachen ist der Beweis der natürlichen Willensbeschaffenheit.

Diese Entwicklung ist nun genauer ins Auge zu fassen. Die Psychologie des Willens, die uns bisher beschäftigte, hatte offenbar lediglich das tatsächliche Willensverhalten darzustellen. Von dieser Darstellung ist die Anwendung der Normen auf das Willensverhalten zu unterscheiden. Diese normative Beurteilung des Willens wird die Hauptarten des Unrechts und der Sünde, die in der Konsequenz der natürlichen Willensbeschaffenheit liegen, herausstellen. Daneben aber wird es sich auch um den Gegensatz des natürlichen Willens zur Normenbildung handeln, infolgedessen es in der durch den natürlichen Willen bestimmten Entwicklung gar nicht zur vollen Erkenntnis der Normen kommen kann. Wir haben demnach sowohl nach der Sittlichkeit des wirklichen Verhaltens als auch nach dem sittlichen Bewußtsein des natürlichen Willens zu fragen.

A. Das sittliche Verhalten des natürlichen Willens.

I. Der natürliche Wille wird offenbar zunächst gegen die Normen des eigenen Daseins und Wesens verstoßen. Er ist weit davon entfernt, sein Dasein als Gabe zu achten und zu scheuen; er wird mit ihm nach Maßgabe seiner Zuständlichkeit verfahren: solange es ihm gefällt und mit Lust verbunden ist, wird er es lieben und zu erhalten suchen, wenn es ihm aber Unlust verursacht und zur Last wird, wird er geneigt sein, es von sich zu werfen. Diese libertinistische Stellung zum eigenen Dasein ist die erste Form des Unrechts, die aus der natürlichen Willens-

beschaffenheit hervorgeht. Statt daß der Mensch sein Dasein als transsubjektive Gabe und Pflicht auffaßte, betrachtet er sich als den freien Herrn desselben, der mit ihm nach Maßgabe seiner Zuständlichkeit verfahren könne. Diese Selbstherrlichkeit, zu der die natürliche Willensbeschaffenheit führt, hat sich im Selbstmord den deutlichsten Ausdruck gegeben. Dieser ist nur der Ausdruck des in jedem natürlichen Willen grundsätzlich enthaltenen Libertinismus. „Der Selbstmord ist häufig als eine Tat gerühmt worden, die in gewissem Sinn der stärkste Erweis individueller Willensfreiheit sein soll. Und doch — vielleicht auf keinem Gebiet sittlichen Lebens läßt sich die Bedingtheit, ja die sklavische Abhängigkeit des sündigen Menschen, sei es von den ihn umgebenden Zeitverhältnissen, sei es von der Macht der eigenen Leidenschaft und Verzweiflung so strikte nachweisen, als in der Sphäre des Selbstmordes.“ [1])

Neben dieses Unrecht gegen die Existenz tritt das Unrecht gegen das Wesen des Menschen. Die Lust verführt zum Übermaß. So entstehen die Sünden der Unmäßigkeit, sowohl im Genuß der Existenzmittel als auch in der geschlechtlichen Funktion, die Laster der Völlerei und der Wollust in ihren mancherlei Formen. Durch diese Laster sündigt der Mensch nicht nur gegen seinen Naturorganismus, sondern vor allem gegen seine Bestimmung zur Herrschaft des Geistes über die Naturseite. Und in dieser Beziehung ergibt sich die Hauptsünde des Menschen innerhalb der individuellen Ethik: er vernachlässigt von Natur das persönliche Leben und ergibt sich der sinnlichen Seite seines Daseins. Wenn sich das Bewußtsein von der Herrschaft der natürlichen Beweggründe zur wahren Selbstheit und Freiheit befreien soll, so ist im natürlichen Menschentum das Gegenteil der Fall. Das selbständige Bewußtsein stellt sich bereitwillig unter die Herrschaft der Lüste und der Sinnlichkeit. Damit fällt dann aller Inhalt des persönlichen Lebens, die Normen für das Verhalten sowie vollends die Religion aus. Der natürliche Mensch kommt nicht zur geistigen Freiheit, die zugleich der sittliche Gehorsam und die religiöse Hingabe ist.

[1]) A. v. Öttingen, Moralstatistik [3] 736, die überhaupt für diesen Abschnitt (A) von Bedeutung ist.

II. Die natürlichen Bestimmungsgründe werden nun aber nicht nur gegen die Normen des eigenen Daseins und Wesens verstoßen, sondern vor allem auch gegen die Normen der transindividuellen Wirklichkeit. Und zwar handelt es sich in dieser Beziehung wesentlich um das Verhältnis zu den Mitmenschen. Diese werden mit allen ihren Rechten und Anforderungen vom Subjekt nicht geachtet. Der durch die eigene Zuständlichkeit bestimmte Wille wird die Mitmenschen übersehen. Er empfindet nicht die Schranke, die ihm die anderen Iche entgegensetzen und die ihm sogar zur positiven Norm werden kann, sondern er behandelt die anderen nach Maßgabe seiner eigenen Zuständlichkeit und Zweckbestimmung, als Mittel seiner eigenen Zwecke oder als an seiner eigenen Zuständlichkeit orientierte Größen. So ist der natürliche Wille gegenüber den Mitmenschen durch einen blinden Subjektivismus gekennzeichnet. Er orientiert seine Umwelt an sich selbst. Er lebt in einem naiven Egozentrismus. Allerdings kann er auch Gefühle und Strebungen haben, in denen die anderen zur Geltung kommen. Das zeigten uns die verschiedenen Arten des Altruismus, die Sympathie und die Mitgefühle, die Vergeltungs- und Familiengefühle. Aber alle diese Gefühle waren doch zugleich am eigenen Ich orientiert; sie hatten wohl den anderen zum Inhalt, aber sie faßten ihn ganz in Beziehung zum eigenen Wesen auf, so daß sie den Egozentrismus und Subjektivismus des natürlichen Willens nicht im mindesten brechen, sondern seinen Bann nur noch über die Mitmenschen ausdehnten. Kein Gefühl kann rein und lediglich den anderen zum Inhalt haben, sondern denselben immer nur in seiner Relation zum eigenen Ich.

Wie nun die natürliche Willensbeschaffenheit in Anbetracht des eigenen Wesens als Sinnlichkeit bezeichnet wird, so kommt sie in Anbetracht der anderen als Egoismus oder Selbstsucht oder Selbstliebe zu stehen. Der Egoismus hat denselben Grund wie die Sinnlichkeit oder der Eudämonismus: die natürlichen Bestimmungsgründe; nur die Frontstellung ist eine andere: die Richtung gegen die von den anderen aufgegebenen Normen. Und diese Richtung ist für den Begriff des Egoismus ebenso wesentlich wie die Bestimmungsgründe. Nicht alles Verhalten, das durch eigene Zuständlichkeit oder Interessen bestimmt ist, pflegen wir

als Egoismus zu bezeichnen; vielmehr ist die Selbstpflege, die Funktionen der Selbsterhaltung wie auch ein mäßiger Genuß, in gewissem Umfang als gutes Recht, ja als Pflicht anzuerkennen, wie wir in der individuellen Normenlehre sahen. Aber dann beginnt das Unrecht, wenn die eigenen Bestimmungsgründe zur Nichtachtung des anderen führen. Diese Nichtachtung ist aber immer eine Äußerung des Egoismus, so daß alles Unrecht gegen andere als Egoismus bezeichnet werden kann. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Egoismus nicht, wie seine deutsche Übersetzung „Selbstliebe" vermuten lassen könnte, eine bewußte, reflektierte Richtung der Liebe von rückbezüglicher Art ist, sondern daß sie lediglich die Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit über den Willen zum Ausdruck bringt.

a) Dieser Egoismus nun wird sich wiederum in verschiedenen Formen ausprägen, nach Maßgabe der verschiedenen Verhältnisse der Menschen. Und hier steht an erster Stelle das persönliche Verhältnis der Menschen, in dem die Menschen nur nach ihrem persönlichen Sein Normen aufgeben. Gerade in dieser Sphäre aber kann sich der Egoismus deutlich ausprägen. Er achtet die Menschen um ihres bloßen persönlichen Seins willen in keiner Weise. Die Menschen werden als Menschen in ihrer achtunggebietenden Ichheit und Selbständigkeit auf dem Boden der natürlichen Menschheit nicht geachtet. Das zeigt das Verhalten der verschiedenen Menschheitsgruppen zueinander, wie es von Anfang an bestanden hat. Gegen Menschen eines anderen Stammes oder Volkes wurden die Normen der Achtung vor dem Leben und der Freiheit, dem dinglichen und geschlechtlichen Besitz nicht befolgt. Gegen sie waren Tötung und Sklaverei, Diebstahl, Raub und alles Unrecht ebenso gestattet wie sie innerhalb der eigenen Gruppe verpönt waren. Wenn innerhalb des Stammes die Normen galten, so galt außerhalb desselben der Kriegszustand; neben der „Friedensmoral" wurde eine „Kriegsmoral" ausgebildet.

Dieses Verhalten der Menschengruppen untereinander zeigt, daß die bloße Persönlichkeit, d. i. die Ichheit und Selbständigkeit, dem Egoismus keinen wirksamen Damm entgegensetzen konnte. Die Menschen achten einander nach Leben und Freiheit und Eigentum also nicht deshalb, weil es die Persönlichkeit der anderen vom

Subjekt fordert; denn dann würden auch die Angehörigen anderer Menschengruppen von den anderen geachtet sein; vielmehr bedurfte es offenbar neuer Gründe, wenn sich die Menschen überhaupt gegenseitig anerkennen sollten. Wenn dies daher innerhalb der Gruppen selbst der Fall war, so liegen dem andere Motive zugrunde als die transsubjektive Wirklichkeit der Persönlichkeit oder der selbständigen Existenz der Mitmenschen. Und zwar können diese Gründe nur im Bannkreis des eigenen Ich gesucht werden: es ist die Notwendigkeit des Zusammenlebens, sofern niemand mit dem anderen leben kann ohne Normen, und es ist die natürliche Verbundenheit der Menschen zur Familie. Allein diese egoistischen Motive erklären es, daß die Normen des persönlichen Verhältnisses nur innerhalb der zusammenlebenden und einen Stamm bildenden Menschengruppe ihre Beachtung finden konnten, während sie vom Egoismus übersehen wurden, sobald jene Motive ausfielen und nur die transsubjektive Wirklichkeit als solche, in ihrem Gegensatz zum Egoismus, Beachtung verlangte. So ist der Kriegszustand ein Beweis für die Beseitigung der Normen durch den Egoismus.

Aber nicht allein, daß das Verhältnis zu den Menschen als solchen der Beweis des Egoismus ist, es ist keineswegs zu erwarten, daß das Verhältnis der besonders verbundenen Menschen im Grunde ein anderes gewesen wäre. Der Zwang des Zusammenlebens konnte und brauchte offenbar nicht zu der normgemäßen Gesinnung gegeneinander führen; er konnte nur das äußere Verhalten einschränken. Allein in den engsten natürlichen Verhältnissen wie in dem der Eltern zu den Kindern konnte eine entsprechende Gesinnung vorliegen. Wie aber über diese in sittlicher Beziehung zu denken ist, sahen wir schon.

So ergibt sich hier eine Hauptform des Egoismus, d. i. des natürlichen Menschentums, der Krieg. Und zwar können wir unter dieser Form alles Unrecht gegen die Persönlichkeit zusammenfassen, Tötung und Sklaverei, Diebstahl und Raub, Frauenraub und Ehebruch, Lüge und alle Treulosigkeit. Der Krieg ist die Aufhebung aller negativen und positiven Normen des Verhältnisses zwischen Personen. Daß die Personen verschiedenen Gruppen angehören, ist diesem Zustand nicht wesentlich, wie der Bürgerkrieg zeigt.

Mit dieser Form des Egoismus stehen wir nun aber vor einem besonderen Problem des sittlichen Urteils. Dieses kann nämlich selbst bei Anerkennung der Normen doch scheinbar weit auseinandergehen. Einerseits nämlich kann der Krieg unter allen Umständen verurteilt werden. Und zwar liegen die Gründe dafür offen am Tage, sofern er eben die Aufhebung aller Normen zwischen den Personen bedeutet. Diese Beurteilung ist ohne Zweifel zunächst nicht anzufechten. Sofern der Krieg eine Aufhebung aller Normen ist, bleibt er verwerflich. Wenn Töten und Unterjochen, Belügen und Berauben unrecht ist, so bleibt es das auch im Kriege. Diesem Urteil hat man dadurch entgehen wollen, daß der Handelnde im Kriege nicht das einzelne Subjekt sei, so daß sich dieses ein Gewissen über den Krieg zu machen habe, sondern daß es das Volk sei und daß diesem der Einzelne verpflichtet sei. Aber diese Zusammenfassung des Einzelnen mit dem Volk kann offenbar nicht begründen, daß der Einzelne unter allen Umständen den Geboten des Volkswillens oder der Obrigkeit zu folgen habe; vielmehr ist der Gehorsam nur dann zu fordern, wenn die Obrigkeit in den Bahnen des Rechts und des Richtigen bleibt. Und die unbedingte Solidarität des Einzelnen mit dem Volk kann vielmehr nur bedeuten, daß der Einzelne seinem Volk zum Eintreten für dessen Existenz und Lebensgüter verpflichtet ist. Aber es fragt sich eben, ob die Völker untereinander zur Aufhebung aller Normen berechtigt sind.

Diese Frage wird aber nur dann verneint werden können, wenn man alle besonderen, konkreten Bedingungen des Kriegs unbeachtet läßt. Das nämlich ist der Fehler der grundsätzlichen Verurteilung jedes Krieges, daß sie bei einer ganz abstrakten Betrachtung des Krieges stehen bleibt. Das letzte Urteil über den Krieg als Aufhebung aller Normen wird allerdings verwerflich lauten müssen. Aber seine Aufhebung kann in den verschiedensten Motiven begründet sein und dementsprechend auch selbst unter verschiedene Gesichtspunkte treten. Und demgemäß kann das Urteil über jeden Krieg doch nicht gleich lauten; es ist vielmehr zwischen den je nach ihrer Begründung verschiedenen Arten des Kriegs zu fragen. Neben der verschiedenen Begründung ist aber auch die Art der Ausführung des Kriegs zu beachten.

Der Krieg tut der einen Partei der Menschen nicht unrecht, ohne daß sie es weiß; sie wird nicht überfallen, sondern die Parteien treten mit Bewußtsein und Willen einander gegenüber. Nicht allein, daß die eine aus ihrer Willkür die Normen übertritt, sondern die andere will ein solches Verhalten von der ersteren. Der Krieg ist die offene, gegenseitige Aufhebung aller Normen. Und darin liegt schon eine Milderung. Nicht als ob der menschliche Wille wirklich imstande wäre, die Normen aufzuheben; vielmehr sahen wir, daß der Mensch kein Recht hat, sein Leben preiszugeben; aber es bedeutet offenbar eine Milderung des Unrechts, wenn der Angriff auf den anderen nicht ohne grundsätzliche Billigung des anderen selbst geschieht.

Wenn wir nun nach den verschiedenen Arten des Kriegs fragen, so können dieselben einerseits nach der Ausführung in offene und Überfallskriege eingeteilt werden, jene die von beiden Seiten gewollten, diese die aufgezwungenen Kriege. Andererseits aber ist im Blick auf die Motive des kriegerischen Verhaltens in folgender Weise zu unterscheiden: in erster Linie stehen hier die Eroberungsgelüste, die Reibereien zwischen verschiedenen Stämmen oder gar die Lust am Kriege als solchem. Und zwar können die Eroberungsgelüste auch in greifbaren wirtschaftlichen Bedürfnissen begründet sein, sei es daß ein Volk neuen Landes oder der Menschen als Arbeiter bedarf. Diese erste Art der Kriege können wir kurz als Eroberungskriege bezeichnen. Wenn die Parteien ohne jene Gelüste nebeneinander leben, so ist doch als weitere Ursache des Kriegs denkbar, daß sich ein Rechtsstreit zwischen ihnen erhebt und daß dieser in Ermangelung einer den Parteien übergeordneten Instanz nur durch einen Krieg entschieden werden kann; das wäre der Krieg als Zweikampf, als Streit- oder Entscheidungskrieg. In diesem Fall liegen die Motive auf beiden Seiten zugleich oder genau zwischen den beiden Seiten, während sie bei dem Eroberungs- oder Angriffskrieg nur auf einer Seite liegen. Daher ist nunmehr auch auf die Begründung des kriegerischen Verhaltens auf der anderen, angegriffenen Seite zu achten. Von den Angreifern ist logischerweise durch den in der Mitte liegenden Rechtsstreit zu den Angegriffenen fortzuschreiten. Von deren Seite nämlich ist der Krieg zunächst Notwehr. Endlich

aber kann ein Krieg auf Grund bereits geschehenen Unrechts von dem Unrechtleidenden eröffnet werden, in Ermangelung einer den Parteien übergeordneten Richter- und Strafgewalt. Das wäre ein Vergeltungskrieg. So ergeben sich als die möglichen Hauptarten des Kriegs der Eroberungs-, Streit-, Notwehr- und Vergeltungskrieg.

1. Demnach kann der Krieg einerseits unter den Gesichtspunkt des Rechtsstreites, der Notwehr und der Vergeltung treten. Und in diesen Fällen kann die Aufhebung der Normen, von der er lebt, wiederum normativ begründet sein. Rechtsstreit, Notwehr und Vergeltung beruhen selbst auf Normen. Bisher sind uns freilich diese Verhaltungsweisen und ihre sittliche Beurteilung noch nicht bekannt. Sie gehören nicht in die unmittelbare Normenlehre, die wir bisher kennen lernten; denn sie sind nur zu verstehen gegenüber einem bereits vorhandenen Unrecht. Entscheidungskampf, Notwehr und Vergeltung haben die Lehre vom natürlichen Willen zur Voraussetzung und können deshalb nicht vor der Lehre vom unrechttuenden natürlichen Willen ihre Stelle im System haben. Andererseits aber gehören sie auch nicht in diese Lehre selbst; denn sie stellen ein normatives Verhalten gegen Unrecht und Sünde dar. Sie gehören demnach offenbar in das dritte und abschließende Stück des Systems der Sittlichkeit, das von der Reaktion gegen das Unrecht und den für diese geltenden Normen redet. Das Urteil über Entscheidungs-, Notwehr- und Rachekrieg hängt also von den Normen der Reaktion ab. Ist Zweikampf behufs Rechtsentscheidung, Notwehr wider geschehendes und Vergeltung wider geschehenes Unrecht erlaubt oder gar geboten, so wird dieses Urteil auch über die entsprechenden Kriege gelten.

So können sich die besonderen, konkreten Bedingungen eines Krieges dem grundsätzlichen abstrakten Urteil über den Krieg, das den Krieg als Aufhebung der Normen in jedem Fall verwirft, entgegenstellen. Wenn damit ein Widerspruch in der sittlichen Beurteilung des Krieges zu entstehen scheint, so ist doch auch die Auflösung dieses Widerspruchs bereits durchsichtig. Es ist nämlich beachtenswert, daß es weder Entscheidungs-, Notwehr- noch Rachekriege geben könnte, wenn nicht der natürliche Wille mit seinem Egoismus in dem Verhältnis der Menschen wirk-

sam wäre. Alle diese Kriege haben die Sünde zur Voraussetzung, wie das auch ihre Stelle im System, unter der Reaktionslehre, anzeigt. Sie sind also eine Folge der Sünde. Dann aber stehen sie in einer Sphäre, in der die Maßstäbe der Vollkommenheit versagen, wie wir noch genauer sehen werden. Für den vollkommenen Zustand gelten allerdings uneingeschränkt die Normen, deren Aufhebung der Krieg bedeutet, und die daher den Krieg gänzlich verwerfen. Aber in Anbetracht der Sünde, d. i. relativ, kann von von einem normativen, sittlichen Recht des Krieges geredet werden. Es verhält sich in dieser Beziehung ähnlich wie mit der Beurteilung der Notwehrlüge, die wir in der Normenlehre bereits kennen lernten.

2. Eine Art des Krieges gibt es aber, die nicht nur eine Folge der Sünde, sondern selbst Sünde ist. Das ist der Eroberungs- oder Angriffskrieg. Dieser ist nichts anderes als eine Äußerung des natürlichen Willens und seines Egoismus, der völlig blind ist gegen die Rechte der anderen auf Existenz und Selbständigkeit. Und zwar ist dieser Krieg in der geschichtlichen Wirklichkeit des natürlichen Menschentums das klassischste Zeugnis für die natürliche Willensbeschaffenheit. Dieser Krieg ist aber die Hauptform des Krieges in der natürlichen Menschheit, ja die Signatur ihres Verhältnisses untereinander überhaupt. Er ist mit allem Elend, das die Menschen durch ihn übereinander gebracht haben, der großzügigste Beweis der Sünde. An ihn hat sich daher auch die Hauptform der Unterdrückung der persönlichsten Rechte eines Menschen, d. i. der Selbständigkeit, angeschlossen, die zwangsmäßige Hörigkeit, die Sklaverei, sei es, daß die Sklaverei die Folge der Eroberung war, sei es, daß der Angriff gar aus dem Motiv hervorging, Sklaven zur wirtschaftlichen Verwendung zu gewinnen.

Dieses rein egoistische Verhalten der Menschheitsgruppen hat aber noch einen anderen Niederschlag gehabt, als die Sklaverei, einen Niederschlag, der bis heute für das Zusammenleben der Menschen grundlegend ist. Das ist der Staat. Damit kommen wir zu einer neuen Grundform des Verhältnisses der Menschen untereinander. Ein Staat ist da vorhanden, wo Menschen über Menschen herrschen, nicht nur über Einzelne, wie ein Sklavenbesitzer, sondern über eine ganze Gruppe der Menschheit, sei es nun, daß das Subjekt der Herrschaft ein Einzelner oder eine

Mehrheit sei. Das entscheidende Merkmal des Staates ist die Herrschaft von Menschen über Menschen. Und dieses Verhältnis der Herrschaft zwischen Menschen ist uns bisher noch nicht begegnet. In der Normenlehre konnte sich ein solches nicht ergeben. Die Herrschaft von Menschen über Menschen kann lediglich als solche durch keine Norm gebilligt, geschweige denn begründet werden. Vielmehr widerspricht sie der Grundnorm alles Verhaltens des Menschen zum Menschen, die die unbedingte Achtung des einen vor dem anderen fordert.

α) aa) Nun gibt es allerdings eine Verbindung von Menschen, die dem Staat nahe kommt und die sich innerhalb der Normenlehre ergab: die natürliche Verbindung der Menschen zu einem Stamm oder Volk. Und ohne Zweifel ist der nationale Charakter eine Seite am Staat. Aber man kann doch nicht sagen, daß der Staat aus dem Stamm oder Volk seinem wesentlichen Merkmal nach erklärt werden könnte. Die Verbindung der Menschen zum Stamm kann keine Herrschaft des Menschen über Menschen begründen; vielmehr ist dem Stamm gerade die grundsätzliche Gleichheit seiner Glieder wesentlich. Ein Stamm beherrscht sich selbst. Er kennt keine Beherrschten, sondern nur Freie. Wohl mögen sich diese selbst eine Verfassung geben, sei es durch eine Volksversammlung, sei es durch Wahl eines Häuptlings, wie sich denn insbesondere die patriarchalische Verfassung nahelegt. Und diese Verfassung kann auch infolge des Egoismus ihrer Mandatare zum Despotismus werden. Aber letztlich beruht sie doch auf der Volkssouveränität. Es ist nicht die Gewalt des Herrschers, die die Verfassung begründet, sondern der Stamm. Und insofern liegt in der Stammesverfassung kein genuines Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen vor, sondern nichts weiter als die geordnete Zusammenfassung des Stammes, der Ausdruck der stammesmäßigen Zusammengehörigkeit. Für eine bloße Stammesverfassung bilden wir aber keinen neuen Begriff wie den des Staates.

Eher könnte schon der Staatsbegriff angewendet werden, wenn mehrere Stämme zu einer umfassenderen Einheit zusammengeschweißt werden, wie das unter dem Einfluß gleicher Mythen, Sprache, Sitte, Lebensbedingungen, Geschichte und der Exogamie geschehen

kann. In diesem Fall muß der Grund der Verfassung allerdings auch nicht in der Gewalt und Herrschaft des Herrschers gesehen werden, sondern er kann in dem gleichmäßigen Wollen aller Gruppen gesucht werden. Aber in diesem Fall bedeutet der Staat doch etwas spezifisch Neues gegenüber der natürlichen Grundlage. Er ist etwas anderes als die bloße Stammesverfassung, und insofern kommt er als ein gegenüber der Nationalität neuer Begriff zur Geltung. Aber es fragt sich doch, ob sich in der natürlichen Menschheit auf diesem friedlichen Wege Gemeinwesen gebildet haben. Der Staat stellt gegenüber dem natürlichen Zustand ein wesentlich neues Gebilde dar und zwar ein so bedeutsames, daß es nur aus einer energischen Triebkraft verstanden werden kann. Einer solchen Neuschöpfung wie der Staatsbildung muß eine starke Triebkraft zugrunde liegen. Eben diese aber scheint doch die bloße Gemeinschaft jener oben genannten Lebensbedingungen nicht darstellen zu können. Dieselben mögen wohl zur Zusammenschweißung wichtig sein, wenn die verschiedenen Gruppen bereits unter Eine Gewalt zusammengefaßt sind, aber zur Begründung der Gewalt scheinen sie nicht genügend zu sein.

bb) Die Grundlage des Staats kann nun aber noch an anderen Orten gesucht werden als in der natürlichen Verbindung der Menschen oder der Nationalität. Die Rechtsnormen bedurften einer Gewalt, die sie vertrat und gegen den natürlichen Willen durchsetzte. Das können wir jetzt, nachdem wir den natürlichen Willen erkannt haben, schon genauer verstehen. Der natürliche Wille kümmert sich nicht um die Normen, die seinen subjektiven Bestimmungsgründen entgegenstehen; er übertritt sie und ist blind gegen sie. Demgegenüber wird der Staat offenbar die größte Bedeutung gewinnen. Er kann eine Größe und eine Gewalt darstellen, die über den Einzelwillen mit ihrem blinden Egoismus und Subjektivismus steht und gegen sie zur Geltung bringt, was recht und richtig ist. Er ist die einzige empirische Größe, die unabhängig von allem Subjektivismus für das Recht eintreten kann. Diese normative Seite des Staates wird die Lehre von der Reaktion des Rechts gegen das Unrecht des natürlichen Willens auszubauen haben.

Diese normative Bedeutung des Staates kommt nun offenbar

dem Wesen des Staates schon erheblich näher als die bloß nationale Bedeutung. Wenn das Wesen des Staates in der Herrschaft über Menschen liegt, so wird sich deren Rechtmäßigkeit sogar nur durch die Normen begründen lassen. Die Normen bilden die einzige Größe in der Erfahrungswelt, die eine Autorität über die Menschen beanspruchen kann. Aber diese normative Bedeutung des Staates kann nicht seinen Ursprung erklären. Vielmehr war die Anerkennung der Normen in ihrer transsubjektiven Würde dem Subjekt von Natur nicht möglich. Die Normen konnten dem Subjekt nur von einer anderen Seite näher treten, die im Bannkreis des Ichs selbst liegt. Wenn das Subjekt nämlich von den anderen Eingriffe in seine Lebenssphäre erfährt, so entsteht das Bedürfnis nach Normen und nach einer Macht, die jene Eingriffe zurückdrängen. Wie das Subjekt schwer die transsubjektiven Normen, die sich den eigenen Beweggründen entgegenstellen, erkennen kann, so beginnt alsbald ein lebendiges Interesse an irgendwelchen Normen, wenn das Eigenleben durch die anderen gestört und verletzt wird. Demnach könnte man die Staatsgewalt aus dem Bedürfnis nach Sicherung und Schutz der Gesellschaft entstanden denken.

Aber so bekannt uns die Begründung des Rechts und der Gewalt aus dem Schutzbedürfnis der Gesellschaft ist, so sehr fragt es sich doch, ob in diesen Grundlagen auch der geschichtliche Ursprung der Staatsbildung gesucht werden kann. Es kann in der primitiven Gesellschaft Normen geben, die ohne eine Staatsgewalt entstanden und bestanden, und eine Gewalt, die auch ohne den Staat gegen alle Eingriffe in die eigene Lebenssphäre auftrat; die Normen konnten sich als Sitte oder als Gebot der Götter zur Geltung bringen, und der Einzelne konnte mit eigener Gewalt gegen das ihm widerfahrende Unrecht auftreten, wie die Vergeltung und Rache, besonders die Blutrache, beweist. So lassen sich also auch Normen und ihre Durchführung ohne Herrschaft über Menschen, ohne Staatsgewalt denken.

β) Daher kann in keiner von den verschiedenen Seiten des Staates die Wurzel des Staates liegen, weder in der Vertretung und Durchsetzung der Rechtsnormen noch in der Nationalität. Die Rechtsnormen sind in ihrer wahren, transsubjektiven Würde dem natür-

lichen Menschentum unbekannt; soweit es aber auf diesem Boden Normen gibt, führen sie sich als Sitten oder Göttergebote ein, und ihre Durchsetzung kann durch Selbsthilfe oder Einzelgewalt geschehen. Die Nationalität kann aber aus sich nur zur Stammesverfassung führen. Wirkliche Herrschaft über Menschen kann nur Eine geschichtliche Wurzel haben: den Egoismus, der den anderen unterjocht, sei es daß derselbe in wirtschaftlichen Bedürfnissen oder in Eroberungs- und Machtgelüsten oder in Feindseligkeiten der Stämme oder sonstwie begründet sei. Durch solche Unterjochung allein kann es zu dem Gegensatz von Herrschenden und Beherrschten, d. i. zur Herrschaft von Menschen über Menschen kommen.

Somit würde der Ursprung des Staates in dem Egoismus liegen, in einem Sieg der bloßen Gewalt über das Rechte und Richtige. Die geschichtliche Wurzel der Staatenbildung liegt in der Sünde. Einmal entstanden, hat die Staatsgewalt in der weiteren Entwicklung die höchste sittliche Bedeutung bekommen, indem sie zur Vertreterin und zum Bürgen der Normen des Rechts und des Richtigen wurde, wie wir noch ausführlich sehen werden. Aber der Ursprung einer Gewalt und Herrschaft über Menschen im natürlichen Menschentum kann nur in dem gewaltsam sich durchsetzenden Egoismus gesucht werden, der die anderen in ihrer die eigene Lebenssphäre einschränkenden Selbständigkeit nicht achtet, sondern sie zu Mitteln der eigenen Existenz macht. Diese Wurzel kann allein die Sicherheit und Notwendigkeit der Staatenbildung innerhalb der natürlichen Menschheit verstehen. Nichts wächst notwendiger und sicherer auf dem Boden des natürlichen Menschentums als was den Egoismus oder die Sinnlichkeit, was mit einem Wort den natürlichen Willen zur Wurzel hat.

Aus dieser Entstehung der Staatsgewalt durch den natürlichen Willen kann dann auch die weitere Entwicklung des Staates erklärt werden, soweit sie sich im Rahmen des natürlichen Menschentums hält. Es kann nämlich nicht bei der bloßen Gewaltherrschaft bleiben, indem sich dieselbe zu reiner Willkürherrschaft entwickelte. Vielmehr muß die Gewalt der beherrschten Masse allmählich Rechnung tragen. Sie muß ihr Rechte zugestehen. Der Anfang dieser Rechtsbildung ist schon damit gegeben, daß

die Kriegsgefangenen nicht getötet werden. Diese Rechtsbildung liegt aber auch im Interesse der Herrschenden. Das Leben der Gefangenen ist wirtschaftlich nutzbar, und weitere Selbständigkeiten, die ihnen gewährt werden, können auch den Herrschenden nützlich werden. In jedem Fall aber bedarf es doch der Regelung des Verhältnisses zwischen den Parteien. Mit diesen Anfängen ist aber eine weitere Entwicklung eingeleitet. Die Beherrschten können auf Grund der bereits gewährten Selbständigkeit in einen Emanzipationskampf eintreten, durch den das Recht immer mehr zum Ausgleich der Ungleichheit wird. Wenn dann die Revolution aus der anfänglichen Gewaltherrschaft einen Zustand der Gleichheit und Anarchie gemacht hat, so kann wieder eine Reaktion und Restauration der Gewalt einsetzen, die den Keim eines neuen Kreislaufs in sich birgt.

b) Es ist nun aber nicht nur das Verhältnis der Menschen an sich, indem sich der natürliche Wille mit seinem Egoismus greifbare Gestalt geben kann, sondern auch das durch die Dingwelt oder die Naturseite des Menschen vermittelte Verhältnis der Personen. In dieses reichte die Staatsbildung schon hinein, wie wir sahen. Den Eroberungskriegen können wirtschaftliche Motive zugrunde liegen, sofern ein Stamm der Landerweiterung oder der Sklaven zur Arbeit bedarf. Dieser wirtschaftliche Ursprung der Staatsbildung hebt aber nicht auf, daß der Staat nach seinem wesentlichen Merkmal, als Herrschaft von Menschen über Menschen, in die Sphäre des persönlichen Verhältnisses der Menschen gehört.

Wenn wir nun das wirtschaftliche Verhältnis der Menschen ins Auge fassen, so ist bekannt, wie gerade dieses unter dem Zeichen des Egoismus steht. Wenn die Normenlehre ein grundsätzliches Anrecht aller Menschen an die Existenzmittel behauptet, so ist der wirkliche Erwerb der Existenzmittel der reine Gegensatz zu dieser Norm. Es ist nicht anzunehmen, daß bei der Besetzung der Erde der eine Rücksicht auf den anderen genommen habe, wofern er sie nicht aus Furcht vor der Gewalt des anderen nehmen mußte. Die Grundform des dinglichen Erwerbes ist vielmehr die rücksichtslose Okkupation. Die Eigentumsbildung ist nicht ohne den Egoismus denkbar, der gegen die Rechte der anderen blind ist. Allein in diesem Sinn ist die wirtschaftliche Organisation nicht

ohne Sünde denkbar. Vollends aber tritt der Egoismus zutage, nachdem die Existenzmittel verteilt sind und neben den Besitzenden die Masse der Besitzlosen steht, die nur ihre Arbeitskraft als Erwerbsmittel haben. Wir sahen bereits in der Erörterung der sozialen Frage, wie diese Situation von den Besitzenden zur Vermehrung ihres Eigentums ausgebeutet werden kann und in weitestem Umfang ausgebeutet worden ist. Gerade dieses Gebiet ist ein Hauptfeld zur Betätigung des Egoismus. Wie der Staat, so ist die wirtschaftliche Organisation der Menschheit ein beredtes Zeugnis für den natürlichen Willen, für die Sünde. Die schroffen Gegensätze der besitzenden Klassen und der Arbeiter wären nicht möglich, wenn statt des natürlichen Willens die Normen über das Verhalten der Menschen herrschten. Wer die Sünde studieren will, der kann an der Wirtschaftsgeschichte ebenso sehen lernen wie an der Weltgeschichte, die von den Kriegen und Staaten berichtet.

Diese egoistische Grundlage der wirtschaftlichen Organisation der Menschheit ist aber auch noch in anderer Hinsicht zu beachten. Sie hat nicht nur zu den wirtschaftlichen Kämpfen geführt, sondern auch zu wirtschaftlichen Gütern. So würde schon der Reichtum einer Nation viel geringer sein, wenn nicht jeder für sich erwürbe. Die Kulturhöhe der Völker hängt wesentlich von dem Egoismus ab, der der wirtschaftlichen Arbeit zugrunde liegt. Darauf hat schon die um deswillen berüchtigte Bienenfabel Mandevilles aufmerksam gemacht. Dazu kommt aber noch die Steigerung der Kulturgüter und ihrer Produktion selbst. Auch diese wären auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben, wenn der Egoismus sie nicht angetrieben hätte. Die Kulturentwicklung ist auch in diesem Sinn nicht denkbar ohne Sünde. Nicht als ob die Kulturgüter selbst dadurch befleckt wären, aber die Steigerung ihrer Vollkommenheit und ihrer Produktion ist nicht ohne Sünde denkbar.

c) Endlich, aber nicht an letzter Stelle sind die Naturverhältnisse der Ort für neue Auswirkung des Egoismus. Und zwar ist das besonders der Fall mit demjenigen Naturverhältnis, in dem die sinnlichen Gefühle von Bedeutung sind. Das ist das geschlechtliche Verhältnis. Dieses hat seine Eigenart darin,

daß sich in ihm zugleich der Egoismus und die Sinnlichkeit auswirken können. Nicht allein daß selbst in der Einehe der Egoismus die Herrschaft führen kann, sondern der reine Egoismus des Geschlechtsgenusses hat sich besondere Formen geschaffen: die Vielehe, die freie Liebe und die Prostitution. Diese Herrschaft des Egoismus und der Sinnlichkeit hat dem ganzen Geschlecht der Frauen eine gedrückte Stellung im natürlichen Menschentum gegeben. Die Geschichte des Weibes ist eine Geschichte von der Sinnenlust und dem Egoismus des natürlichen Menschen. Es gehörte eine überempirische Kraft dazu, ihm die achtunggebietende Stellung der Persönlichkeit zu erobern, wie wir sie in der religiösen Ethik kennen lernen werden. Ebenso aber wird das keimende und kindliche Leben im natürlichen Menschentum nicht als unantastbar geachtet, wie viele Tatsachen beweisen. —

So kann sich der Egoismus auf allen Gebieten des menschlichen Lebens auswirken: im persönlichen Verhältnis der Menschen, im wirtschaftlichen und im natürlichen. Die Geschichte der Stämme und Völker mit ihren Kriegen und Staatenbildungen, die wirtschaftlichen und kulturellen sowie die sexuellen Verhältnisse der Menschen legen ein beredtes Zeugnis ab von dem Egoismus, der den natürlichen Willen beherrscht. Nicht im Einzelleben muß das Unrecht und die Sünde gesucht werden, sondern die öffentlichen Zustände der Menschheit sind voll davon, für jeden Blick, der für sie offen, d. h. der durch die Normen geschärft ist. Wenn wir zu jenem Unrecht das Unrecht gegen die eigene Vollkommenheit und Existenz des Menschen nehmen, so haben wir den Inbegriff des Unrechts, das vom natürlichen Willen ausgeht, erschöpft. Der Egoismus in seiner persönlichen, wirtschaftlichen und naturhaften Form und die Sinnlichkeit sind die Signatur des natürlichen Willens und des natürlichen Menschentums.

Diesen durch den natürlichen Willen bestimmten Zuständen gegenüber ist nun aber doch in der Entwicklung der Menschheit ein Fortschritt festzustellen. Der natürliche Wille stellt den Anfang dar; die weitere Entwicklung kann kraft des freien, aktiven Willens über diesen hinausgehen. Das läßt denn auch die Zivilisation erkennen. Diese ist gegen den Krieg; die „Kriegsmoral“ zwischen den Menschengruppen ist der Idee der

Humanität und Menschenliebe gewichen. Der Staat ist aus bloßer Gewaltherrschaft zum Vertreter des Rechts und damit zu einer sittlichen Größe ersten Ranges geworden. Die sozialen Verhältnisse werden mit fortschreitender Zivilisation andere und bessere; der Staat nimmt sich der Besitzlosen gegen die Besitzenden an, wo nicht diese selbst Einsehen gewinnen. Am wenigsten mag die geschlechtliche Sphäre sich bessern. In ihr kann wohl kaum von aufsteigender Entwicklung die Rede sein. In sie kann der Staat nur in beschränktem Umfang eingreifen; sie bleibt am meisten dem individuellen Belieben überlassen. Überhaupt kann der Staat nur allgemeinste Einrichtungen treffen, so daß das konkrete Leben in weitem Umfang dem Einzelwillen und damit der Sünde überlassen bleibt. Kein Staat und keine Zivilisation kann aber die Herzen der Menschen erneuern. Der aktive und strebende Wille kann trotz der größten Bemühung nicht der eigenen Zuständlichkeit ihre Lust und Strebungskraft nehmen und sie den Normen geben, so daß mit derselben Lust und Hingabe, die von Natur der eigenen Zuständlichkeit gehört, das Recht und Richtige empfunden und verwirklicht würde.

B. Die sittliche Erkenntnis des natürlichen Menschen.

Es ist nun aber nicht nur das wirkliche Verhalten der natürlichen Menschheit, welches von den Normen abweicht, sondern auch das diesbezügliche Bewußtsein und die Erkenntnis derselben. Auch das Bewußtsein des natürlichen Menschentums bietet ein ganz anderes Bild als wir es nach der Normenlehre erwarten sollten. Wir finden in ihm nicht die Normen, die die Wirklichkeit aufgibt; vielmehr sind nicht nur diese unbekannt, sondern es gibt Normen, die ihnen geradezu zuwiderlaufen oder die doch gänzlich von ihnen abweichen; und zwar sind das Normen von ganz bestimmtem Inhalt. Die Normen innerhalb des natürlichen Menschentums, die denjenigen der transsubjektiven Normenlehre widersprechen, haben wir bereits kennen gelernt. Es sind die Richtlinien des wirklichen Verhaltens, die durch die Anwendung der Normen auf den natürlichen Willen sichtbar wurden. Dazu kommen aber die Normen,

die nicht gerade den wahren Normen widersprechen, aber die sich durch unverständliche Eigentümlichkeit auszeichnen.

Diese von dem objektiv Richtigen verschiedenen Normen konnten nun offenbar gegen jede Behauptung absoluter Normen ausgespielt werden. Die geschichtliche Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins der Völker mache eine allgemeingültige Normenbildung unmöglich. So wurde der bedingte, relative Charakter aller Normen behauptet. Dieser Relativismus mußte sich besonders gegen den Nativismus richten. Und gegen diesen spricht er auch unter allen Umständen. Wenn es angeborene Normen gäbe, so wäre allerdings die Verschiedenheit des sittlichen Bewußtseins in der Geschichte unerklärlich. Aber auch unsere Normenbildung scheint er bestreiten zu können. Denn wenn die Normen in der empirischen Wirklichkeit offen vor dem Auge des Menschen liegen, so müßten auch scheinbar alle Menschen zu ihrer Erkenntnis kommen, und es ist unbegreiflich, was doch Tatsache ist, daß die Normen nicht überall unter den Menschen bekannt und bewußt sind.

Für diesen Widerspruch gibt es nun aber doch eine Lösung. Und zwar ist dieselbe zunächst schon darin zu finden, daß die Normen, die in der Wirklichkeit um den Menschen her liegen, im Menschen selbst einen Antagonisten haben. Das ist der natürliche Wille. Dieser ist ein grundsätzlicher Feind aller transsubjektiven Normen; er will sich selbst leben und der eigenen Zuständlichkeit folgen. Eben diese Willensrichtung kann aber die Erkenntnis oder das Bewußtsein der Normen unterdrücken. Wie offen die Normen vor dem Auge liegen mögen, der Wille kann das Auge blind machen. Wenn wir bei dem aktiven Willen eine Selbstbestimmung gemäß der Einsicht kennen lernten, so ist hier von einer Beeinflussung der Einsicht durch den Willen zu reden. Und wenn gemäß jener Bedeutung der Einsicht ein Intellektualismus ausgebildet werden konnte, der die Sittlichkeit lediglich von der Einsicht abhängig macht, so ergibt sich hier ein Voluntarismus, nach dem die Einsicht durch die Willensbeschaffenheit bedingt ist. Der durch die eigene Zuständlichkeit bestimmte Wille wird nicht geneigt sein, die Normen der transsubjektiven Wirklichkeit anzuerkennen oder zur Geltung zu bringen. Es bedarf somit einer

neuen Willensrichtung, wenn die Normen in ihrer ganzen transsubjektiven Autorität anerkannt werden sollen. Der Wille muß grundsätzlich frei sein von der Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit, der Lust und der Selbstsucht, wenn die Normen voll erkannt und zur Geltung gebracht werden sollen.

Diese voluntaristische Beurteilung des sittlichen Bewußtseins ist es, die durch die Geschichte des sittlichen Bewußtseins bewiesen wird. Auf dem Boden des natürlichen Menschentums, auf dem der natürliche Wille herrscht, sind die Normen in ihrer transsubjektiven Autorität nirgends rein zur Geltung gebracht worden. Es bedurfte der grundsätzlichen Willensrichtung, die im Volke Israel durch die Religion geschaffen wurde, damit es zur reinen Erkenntnis der Normen kam. Diese Willensrichtung bedeutete eine Freiheit von der Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit kraft des Bekenntnisses zum Übersinnlichen als Herrn der Menschen. Indem das Übersinnliche in diesem Volke nicht als Naturgeist oder -gott gefaßt wurde, sondern als der Herr des Volkes und damit des Menschen und des Willens, war dem Willen eine neue Richtung gegeben, die transsubjektiver und normativer Art war und so auch ein offenes Auge für die Normen der Wirklichkeit bedeutete. So finden wir auf diesem Boden einen so klaren und für das Verhalten des Volkes so grundlegenden Ausdruck der Normen, wie er im Dekalog und zwar in dessen zweiter Tafel vorliegt. Nicht als ob die Normen sachlich abhängig wären von der Religion, — vielmehr sind sie sachlich vollständig aus der empirischen Wirklichkeit zu erklären, wie die Normenlehre zeigte — aber die Religion hatte heuristische Bedeutung für die Erkenntnis der Normen. Der durch sie bestimmte Wille mußte der Erkenntnis erst den Star für die Wirklichkeit und deren Weisungen stechen.

Trotz der Blindheit der natürlichen Menschheit für die wirklichen Normen ist nun aber doch zuzugeben, daß die Normen nicht gänzlich am Bewußtsein des natürlichen Menschentums vorübergegangen sind. Dafür lagen sie zu offenkundig in der empirischen Wirklichkeit vor: so tritt z. B. gegenüber dem Diebstahl oder Raub unwillkürlich der Satz ins Bewußtsein, daß der geraubte Gegenstand dem anderen gehörte; damit aber ist die Norm bereits gegeben, die jenes subjektiv bestimmte Verhalten des Diebstahls oder

Raubes als Unrecht am anderen und seiner Lebenssphäre hinstellt. Und diese Einsicht kann offenbar der Wille nicht ganz unterdrücken. Er kann ihre Geltendmachung unterdrücken und kann auch schließlich das Gefühl für sie ersticken, aber ein Keim der Einsicht muß doch als möglich zugestanden werden. Daher muß dem natürlichen Menschentum ein sittliches Gewissen wenigstens keimhafter Art zugestanden werden. Aber darin zeigt sich die Herrschaft des Willens, daß diese Keime nirgends zu öffentlicher Geltung und Anerkennung gekommen sind. In dieser Beziehung, als Volk des Gesetzes, steht das Volk Israel einzig da. Die Völker haben nur „Gedanken", die einander verklagen, aufzuweisen, aber kein allgemein anerkanntes und geltendes Gesetz der sittlichen Normen.

Wenn so im natürlichen Menschentum die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung nicht in dem erforderlichen Umfang und Grade als Grundlage der Normenbildung wirksam sein kann, so treten dafür andere Normenbildungen ein. Daß solche vorliegen, kann kein Zweifel sein. Wenn es im natürlichen Menschentum an den wahren Normen fehlt, so ist damit nicht gesagt, daß es ihm überhaupt an Normen fehle. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Gerade das natürliche Menschentum schafft sich eine Fülle von Normen. Das Verhalten ist auf seinem Boden meist viel eingeengter als auf dem durch das Christentum und seine Kultur geschaffenen Boden. Und zwar herrschen nicht nur empirisch begreifliche Normen, sondern auch viele, die uns aufs merkwürdigste anmuten und die ganz besondere Ursprünge haben. Und zwar bleiben nur noch bestimmte Grundlagen für die Normenbildungen übrig, wenn die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung ausgeschaltet sein soll.

I. Zunächst mußte offenbar der Glaube der Menschen an eine übersinnliche Wirklichkeit für das Verhalten der Menschen von normativer Bedeutung werden.[1]) Eine große Fülle von Normen innerhalb der natürlichen Menschheit ist auf den Glauben oder die Religion der betreffenden Gruppe zurückzuführen. Dahin gehören nicht allein die rein religiösen Normen, die das Verhalten zum

[1]) Vgl. Genetische Religionspsychologie, Register unter „Ethik".

Übersinnlichen betreffen, sondern auch Normen für das Verhalten zu den Mitmenschen und sich selbst. Und zwar wird dieses Verhalten am eingreifendsten offenbar durch die Glaubensweisen beeinflußt werden, die es mit dem Menschen zu tun haben; das ist der Glaube an die Geister der Verstorbenen wie der ganze Seelenglaube überhaupt. Der Glaube an die Totengeister wird die Autorität der Alteren, die früher zu Geistern werden, stärken, so daß sich eine ganze Ethik der Pietätspflichten, die manistische Ethik, bildet. Andererseits aber ist der Seelenglaube auch die Wurzel für das Trachten nach dem Leben anderer Menschen, sofern man durch ihre Seele das eigene Leben verstärken will; Kopfschnellen, Menschenfresserei und andere unsittliche Normen haben hier ihren Ort. Ebenso wie der Manismus hat dann der Totemismus Normen ausgebildet.

Neben dem Geisterglauben kann aber auch der Götterglaube normative Bedeutung gewinnen. Allerdings wird dieselbe in ganz anderer Linie liegen. Die Götter haben nicht so unmittelbar wie die Geister mit den Menschen zu tun; vielmehr haben sie an sich keine Berührung mit ihnen; sie sind bloße Naturgötter. Daher fällt hier eine so eingreifende Gestaltung des Verhaltens zu den Menschen, wie sie der Geisterglaube aufwies, fort. Der Götterglaube hat keine eigenartigen, eingreifenden Normen ausgebildet. Daher bleibt ihm nur eine formale Bedeutung für die sittlichen Normen übrig. Die Normen selbst kann er nur irgendwie aus der Erfahrungswelt übernehmen. Er kann ihnen nur zur Stütze und zum formalen Schema dienen. Und zwar können die Götter zunächst vorbildliche Bedeutung für den Menschen gewinnen. Das unterscheidet sie von den Geistern, indem es darauf beruht, daß sie als volle Personen gedacht werden. Wichtiger aber noch als diese vorbildliche, analogische Bedeutung ist die, daß sie die geborenen Vertreter der Normen sind. Wenn sich irgendwie Normen aus der Erfahrungswelt ergeben hatten, wie wir nachher sehen werden, so lag nichts näher, als sie als Gebote der Götter zu bezeichnen. Ihr empirischer Ursprung, in der Klugheit des Gewaltigen oder der Notwendigkeit des Zusammenlebens, mußte entweder aus Klugheit oder aus Mangel an Reflexion verborgen bleiben. Die Götter sind als Personen und um ihrer Autorität willen die besten Vertreter der Forderungen.

Besondere Bedeutung hat aber offenbar die eine Art des Götterglaubens, die an einen letzten Gegensatz in der Wirklichkeit glaubt: an den Gegensatz von Licht und Finsternis, Bösem und Gutem. Dieser übersinnliche Dualismus kann nicht nur wie der Götterglaube der Träger aller Normen werden, sondern auch besondere Normen bilden oder hervorheben: das Licht fordert Lauterkeit und Wahrheit. Vollends aber kann der aus dem Götterglauben hervorgehende pantheistische Monotheismus, der an ein absolutes Sein als Kern der Welt glaubt, neue und eigentümliche Normen begründen. Denn dieses absolute Sein hat wieder zum Menschen selbst organische Beziehungen, wie sie den Göttern fehlten. Es ist die Wirklichkeit, die auch den Menschen trägt. So entsteht denn das Ideal der Gelassenheit des Menschen an seinen und der ganzen Wirklichkeit Lebensgrund, wie es im Brahmaismus und der ganzen folgenden indischen Philosophie und Ethik, sowie im Taoismus und in anderen Pantheismen entwickelt worden ist. So ist es der Götterglaube, der übersinnliche Dualismus und der Pantheismus sowie der Geisterglaube gewesen, die dem natürlichen Menschentum Normen gegeben haben.

II. Neben dem Übersinnlichen bleibt nun aber, wenn der Blick für die transsubjektive Wirklichkeit verschlossen ist, nur noch der Egoismus als Quelle von Normen übrig. Und in ihm ist denn auch der Ursprung der empirischen Normen für das Verhalten des Menschen zum Menschen zu finden. Wenn die Rechtsnormen in Wirklichkeit das objektiv Richtige zum Ausdruck bringen sollen, so sind sie ihrem Ursprung nach gerade im Egoismus des Subjekts begründet. Die Entstehung ist hier wie auch sonst vom Wesen scharf zu unterscheiden. Die Wurzeln der Normen können bei Nichtachtung der transsubjektiven Wirklichkeit der Erfahrung logischerweise nur der Druck des Übersinnlichen oder der Egoismus sein. Ein Drittes gibt es nicht. Der Egoismus kann aber in doppelter Weise zur Bildung von Normen führen.

a) Einerseits können die Normen aus der Gewalt abgeleitet werden, die die Grundlage der Staatsbildung ist. Die Gewalthaber seien zu der Einsicht gekommen, daß die völlige Unterdrückung der Beherrschten, wohl gar die Tötung der Unterjochten oder

Kriegsgefangenen nicht so vorteilhaft sei als die Gewährung des Lebens und gewisser Selbständigkeit an sie; denn unter dieser Voraussetzung seien sie zur Arbeit und Bereicherung der Herrschenden verwendbar. Sobald aber einmal auch nur gewisse Selbständigkeit gewährt sei, gehe die Entwicklung weiter zu immer größerer Selbständigkeit. So sei das Recht der Politik der Gewalt entwachsen.[1])

b) Es ist nun aber nicht nur die Gewalt der Herrschenden, die die Grundlage der Normenbildung sein kann, sondern auch das gemeinsame Interesse aller Einzelnen. Nicht als ob das Subjekt aus sich ein Interesse an Normen haben könnte, die sich gegen seine subjektiven Bestimmungsgründe und Neigungen richten; aber das Interesse beginnt, wenn das Verhalten der anderen gegen das Subjekt nicht den Normen entspricht. Dieses Verhalten wird dem Subjekt sehr empfindlich und nicht angenehm empfindlich. Und aus diesem Grunde muß es an Normen für das Verhalten interessiert werden. Es ist eine Ironie, daß der Mensch, der selbst zufolge seiner natürlichen Bestimmungsgründe ein Feind aller transsubjektiven Normen ist, dadurch zur Normenbildung getrieben wird, daß er an sich selbst das normwidrige Verhalten der anderen erfährt. Derselbe Egoismus, der die Normenbildung hinderte, wird die Quelle von Normen. So entstehen Normen als die Schutzmittel für den Einzelnen gegen die anderen. Es ist nicht das objektiv Richtige, dem die Normen zum Ausdruck dienen, sondern das Interesse der Gesellschaft an gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Sicherung. Genetisch betrachtet ist das Recht nicht das Richtige und Seinsollende, das die Wirklichkeit erkennen läßt, sondern es ist ein bloßes Mittel der Existenz und Wohlfahrt der Gesellschaft. Es ist kein unbedingtes oder richtiges Recht, sondern ein Notrecht; es führt nicht zu einem Rechtsstaat, sondern zu einem Notstaat. Neben den Gewaltstaat tritt ein Notstaat.

Diese Schutz- und Sicherungstheorie ist oft zur Erklärung der Rechtsnormen in der natürlichen Menschheit vertreten worden, von Hobbes an, der den Kampf aller gegen alle als den natürlichen Zustand erkannte. Sie ist heute ein Gemeingut der Rechts-

[1]) v. Ihering, Zweck im Recht I 247 ff.

wissenschaft. Dieselbe erklärt das Recht als Selbstschutz der Gesellschaft und hat teilweise über der Genesis das Wesen des Rechts vergessen. Diese Theorie wird denn auch allein erklären können, weshalb innerhalb der Menschheitsgruppen Normen ausgebildet wurden, während sie außerhalb derselben übertreten würden. Es ist einfach der Zwang des Zusammenlebens, der zur Normenbildung führte. Dieser Ursprung des Rechts ist ebenso wie der aus der Gewalt ein allgemeiner völkergeschichtlicher Beweis für den Egoismus und seine Herrschaft über das natürliche Menschentum. Diese Herrschaft des Egoismus reicht bis in die neueste Rechtsphilosophie hinein, sofern dieselbe über dem Ursprung des Rechts vielfach das Wesen des Rechts, seine normative und transsubjektive Geltung, die sich auf der Wirklichkeit erbaut und unabhängig von allen Zwecken ist, vergißt. —

Der Niederschlag dieser Normenbildungen, die aus dem primitiven Glauben sowie aus der Gewalt oder dem Zwang des Zusammenlebens hervorgehen, ist uns aber noch unter einem besonderen Begriff bekannt: das ist der Begriff der Sitte. Sitte ist das Verhalten, welches nicht die bloße Ausführung eigenster Antriebe ist, sondern welches irgendwelchen Normen entspricht und welches durch Gewöhnung einer Gruppe von Menschen zur anderen Natur geworden ist. Die Sitte umfaßt beide Merkmale: einen gewissen normativen Charakter und die spontane Befolgung der Normen. Sie ist nicht bloße Norm, die im Widerspruch zu den eigenen Antrieben empfunden würde, sondern sie ist die durch Gewöhnung vom Willen und vom wirklichen Verhalten angeeignete Norm. Deshalb hat sie der Sittlichkeit den Namen gegeben. Die Sittlichkeit besteht nicht in der bloßen Normenbildung, die gegen die eigenen Neigungen gerichtet ist, sondern in dem Wollen, das den Normen entgegenkommt und gerne tut, was geboten ist. Die Sitten sind aber ihrem Ursprung und Inhalt nach entweder Religionsbräuche und Residuen von solchen oder Rechtsbräuche oder endlich besondere Formen des Umgangs oder der natürlichen Funktionen, die sich meist unter dem Einfluß der Religion gebildet haben.

So zeigt sich auch an der Normenbildung im natürlichen Menschentum die Herrschaft des natürlichen Willens. Es ist ent-

weder der Egoismus oder der Druck des Übersinnlichen, der die Normen hervortreibt. Daß das Subjekt aus eigenem Interesse auf die Weisungen der transsubjektiven Wirklichkeit achtete, ist nur da zu beobachten, wo die eigenen Bestimmungsgründe grundsätzlich der Herrschaft beraubt sind, indem sich die Menschen als Eigentum eines Herrn wissen.

Drittes Stück:

Die Reaktion der Normen gegen den natürlichen Willen und seine Sittlichkeit.

Der bisherige Gang der Ethik fordert ein drittes und letztes Stück. Er hat einen scharfen Gegensatz ergeben. Auf der einen Seite stehen die Normen, auf der anderen der von der eigenen Zuständlichkeit bestimmte Wille. Dieser macht jene illusorisch. Die Wirklichkeit wird durch den Willen geschaffen, nicht durch die Normen. Sinnlichkeit und Egoismus gestalten das Leben der Menschen und der Völker, wie wir sahen. Die Geschichte der Völker und Staaten, der sozialen und kulturellen sowie der sexuellen Verhältnisse legt davon ein deutliches Zeugnis ab. Der natürliche Wille ist die wirksamste Großmacht des Menschenlebens. Demgegenüber wird aus den Normen scheinbar ein bloßes Idealreich, wo nicht eine Illusion. Es fragt sich also, ob sich die Normen in keiner Weise gegen den natürlichen Willen durchsetzen können. Die Verneinung dieser Frage wäre der Tod der Sittlichkeit. Denn die Normenbildung, die sich, wie wir sahen, auf Grund des Egoismus vollzieht, hat mit den unbedingten Normen der Sittlichkeit nichts zu tun. So tritt neben die Normenlehre

und die Willenslehre als Versöhnung der Gegensätze eine Reaktionslehre, wie wir sie kurz bezeichnen können.

Die Reaktion gegen das Unrecht und den Willen, der sein Urheber und Träger ist, kann nun aber von doppelter Art sein. Einerseits kann dem Willen des Unrechts von außen widerstanden werden, durch seine Umgebung oder eine Gewalt, der er unterworfen ist. Es ist offenbar, daß die Umgebung oder die Obrigkeit nicht in das innere Wollen eindringen, sondern nur das äußere Verhalten des Menschen beeinflussen kann. Andererseits aber kann der Wille innerlich ein anderer werden, indem er neue Antriebe und Bestimmungsgründe empfängt.

Erstes Kapitel:

Die äufsere, gewaltsame Reaktion.

(Empirische Reaktionslehre.)

Zunächst wird das Unrecht von der Umgebung des Menschen Widerstand erfahren, so daß wir es hier mit der empirischen Reaktion zu tun haben. Diese kann aber auch in doppelter Weise gestaltet werden.

A. Die subjektive Reaktion.

Die nächste Reaktion gegen das Unrecht geht nicht von den Normen oder von einer Macht aus, die lediglich die Normen und deren Interesse verträte. Vielmehr gibt es vor und unabhängig von allen Normen bereits eine Größe, die von selbst in Reaktion gegen das Unrecht tritt; das ist das Subjekt selbst, dem das Unrecht geschieht. Zunächst also haben wir es noch nicht mit der normativen, allen subjektiven Interessen gegenüber neutralen Reaktion gegen das Unrecht zu tun, sondern mit einer subjektiven Reaktion. Damit gewinnen wir eine ganz neue Art des Verhaltens, das weder in der Normenlehre noch in der Sündenlehre bereits vorkam, da es vielmehr die Reaktion gegen das Unrecht ist. Wenn diese

subjektive Reaktion aber nicht normativer Art ist, indem sie lediglich das Interesse der Normen verträte, so ist es möglich, daß sie von den für das Verhalten des Menschen geltenden Normen abweicht. Und es fragt sich also, wie die subjektive Reaktion sittlich zu beurteilen ist, welche Normen über sie gelten. Somit gewinnen wir hier ein neues Stück der Normenlehre, im wesentlichen die Lehre von der Vergeltung. In dieser Reaktion sind aber mehrere Stufen zu unterscheiden. Und zwar wird sich der Unterschied offenbar nach den verschiedenen Phasen des Unrechts richten.

I. Der Entscheidungskampf. Zunächst kann das Unrecht oder der Eingriff in die Lebenssphäre des anderen noch nicht vollendete Tatsache sein, sondern sich erst vorbereiten. Das ist das Stadium des Streites. Die natürliche Ausführung eines Streites aber ist für den natürlichen Willen der Kampf, in dem der eine den anderen zu unterdrücken sucht. Dies ist der Entscheidungskampf im genauesten Sinn des Wortes. Bei ihm liegt die Initiative nicht auf einer Seite allein, wie bei der Eroberung, Notwehr oder Vergeltung, sondern auf beiden Seiten; oder wenn nicht die Initiative, so liegen gleiche Interessen auf beiden Seiten. Daher ist dieser Kampf ein Zweikampf im strengsten Sinn des Wortes, bei dem beide in gleicher Weise beteiligt sind. Hier allein hat es einen Sinn, wenn die Parteien einander in geordneter und gleichmäßiger Weise entgegentreten; bei der Notwehr und der Vergeltung hat das keinen Sinn. Bei Notwehr und Vergeltung sind die Rollen von grundverschiedener Art. Die Parteien müssen nicht gleichmäßig und ordnungsmäßig einander gegenübertreten, sondern Notwehr und Vergeltung sind wie ihre Voraussetzung, der Angriff und das vollzogene Unrecht, einseitig. Hier allein ist ein gleichmäßiges Verhältnis der Seiten vorhanden. Und es liegt durchaus nahe, den Streit durch einen offenen Kampf zu entscheiden.

Dieser Entscheidungskampf stellt die erste Art des Duells oder Zweikampfs dar. Wir werden später eine andere Art kennen lernen, die nicht erst einen Streit entscheiden will, sondern die auf bereits geschehenem Unrecht beruht und die also weniger Entscheidung als Vergeltung ist. Und diese zweite Art des Duells

ist offenbar weniger verständlich als die erste Art. Denn bei ihr besteht kein gleichmäßiges Verhältnis zwischen den beiden Seiten. Die eine ist der Unrechttuende, die andere der Unrechtleidende. Es ist aber offenbar nicht zu rechtfertigen oder zu verstehen, daß sich der Unrechtleidende dem Unrechttäter zu einem Entscheidungskampf gegenüberstellt. Zwischen ihnen liegt schon eine Entscheidung vor: der eine hat bereits Unrecht getan, und es ist also keine Entscheidung, sondern Vergeltung zu fordern. Durch den Zweikampf aber wird dem Unrechttäter die Gelegenheit zu neuem Unrechttun gegeben. Dieser Widersinn und diese Ungerechtigkeit des Vergeltungsduelles fällt hier fort. Die Parteien stehen noch ohne Unrecht einander gegenüber. Ja es ist möglich, daß der Streitpunkt nach Gesichtspunkten des Rechts überhaupt nicht entschieden werden kann, daß gleiches Recht auf beiden Seiten ist. Daher ist hier ein Entscheidungskampf wohl zu begreifen. Er ist allem Anschein nach hier, bei rechtlich unentscheidbarem Streite, durchaus konsequent und zu billigen. Daher können wir diese erste Art des Duells als die allein begründbare und genaueste Art des Zweikampfes bezeichnen.

Es fragt sich nun aber, ob es einen solchen Zweikampf, der zur bloßen Entscheidung eines Streites dienen soll, gibt. Das Duell scheint doch nur als Vergeltungsduell vorzukommen, das ein bereits geschehenes Unrecht oder Eingreifen in die Lebenssphäre des anderen rächen will. Aber demgegenüber ist doch nicht nur auf die Form des Duells hinzuweisen, die es in jedem Fall zu einem Entscheidungskampf stempelt statt zu einer Vergeltung, sondern auch auf die Fälle, in denen ein zweifelloses Unrecht nicht vorliegt. Das nämlich ist auch bei der Begründung des Zweikampfes zu beachten, daß er keineswegs immer auf Grund eines wirklichen Unrechts geschieht. Vollends aber gibt es diesen Zweikampf als Entscheidungskampf zwischen den Völkern. Eine große Zahl von Kriegen sind unter den Gesichtspunkt der Entscheidung eines Streites zu stellen. Die zweite Art des Krieges, die sich dem von der einen Partei ausgehenden Eroberungskrieg anschließt, ist die des Entscheidungskrieges.

Wenn es sich nun um die Beurteilung des Entscheidungskampfes handelt, so sind a) zwei Arten desselben zu unter-

scheiden. Die eine beruht auf solchem Streiten, das sich durch Rechtsspruch entscheiden lassen würde, sei es, daß den beiden Parteien je die Hälfte der Ansprüche oder des Besitzes rechtmäßig zukäme, sei es gar, daß auf seiten der einen Partei mehr Recht läge als auf seiten der anderen. In diesen Fällen ist die gewaltsame Entscheidung in jedem Fall ein Unrecht. Denn bei ihr ist der Ausgang nicht vorauszusehen, und wenn er auch dem Rechte gemäß ausfällt, so ist das doch ein Zufall; aber es war schon Unrecht, das Recht in Gefahr zu bringen. In diesen Fällen geht also Gewalt vor Recht und das besiegelt das Urteil über sie. Wenn sich ein Streit irgendwie durch Rechtsspruch entscheiden läßt, so ist diese Art der Entscheidung auch zu fordern. Das gilt auch für das Verhältnis der Völker und Staaten. Die Bildung eines Schiedsgerichts, dessen Spruch sie sich fügen, ist einer der größten sittlichen Fortschritte, den die neueste Zeit im Leben der Völker gebracht hat. Prozessieren um das Recht aber läßt sich in einer empirischen Normenlehre nicht verwerfen.

Es kann nun aber Fälle geben, in denen eine rechtmäßige Entscheidung nicht möglich ist. Dann bliebe allerdings für ein Schiedsgericht immer die Möglichkeit, jeder der streitenden Parteien die Hälfte zu geben. Aber darauf wollen die Parteien nicht eingehen, weil das Recht nicht deutlich und unbedingt für diese Entscheidung spricht. In diesem Fall scheint das Recht nicht gegen die Gewalt geltend gemacht werden zu können und der Kampf erlaubt zu sein. Wenn nun in der Tat in diesem Fall die Ansprüche des Rechts zurücktreten müssen, so bleibt b) nur die gewaltsame Entscheidung selbst als Gegenstand der Beurteilung übrig. Es fragt sich also, ob gewaltsame Entscheidung eines Streites überhaupt von den Normen des Richtigen aus gebilligt werden könne. Und diese Frage dürfte kaum zu bejahen sein.

1. Allerdings kann man die gewaltsame Entscheidung nicht um deswillen verwerfen, weil sie ein unberechtigter Eingriff in die selbständige Lebenssphäre des anderen wäre. Sie ist allerdings ein wirksamer Eingriff, der sogar die Vernichtung der anderen Partei zur Folge haben kann. Aber dieser Eingriff geschieht nicht ohne den Willen des anderen. Der andere bietet sich selbst dem Gegner zum Entscheidungs- und Zweikampf an, so daß er sich

nicht über den Eingriff desselben in seine Sphäre beklagen kann. Er erwidert den Eingriff mit gleichem, und er billigt den Eingriff des anderen selbst. Daher kann das Unrecht nicht bei dem Eingreifenden, bei dem Gegner gesucht werden. Der Entscheidungskampf ist also deshalb nicht Unrecht, weil er in die Lebenssphäre des anderen eingreift. In dieser Beziehung unterscheidet sich der rechtmäßige Entscheidungskampf, bei dem wir hier stehen, von dem vorhin gemeinten widerrechtlichen. Der letztere ist doch deshalb Unrecht gegen den anderen, weil er Rechte des anderen unterdrücken kann, obschon auch er nicht insofern Unrecht gegen den anderen ist, als sich auch in ihm der andere selbst zum Entscheidungskampf preisgibt. In diesem Fall aber fällt nicht allein die Unrechtmäßigkeit gegen den anderen fort, die in der Unfreiwilligkeit und Gewaltsamkeit des Eingriffs läge, sondern auch diejenige, die in der möglichen Unterdrückung der Rechte des anderen lag. Der rechtmäßige Entscheidungskampf ist in beiden Beziehungen nicht als Unrecht zu beurteilen.

2. Wenn aber das Unrecht des Entscheidungskampfes kein Unrecht gegen den anderen ist, der sich ihm gerade mit eigenstem Willen darbietet, so kann es nur darin gesucht werden, daß sich eben einer dem anderen zum Entscheidungskampf darbietet. Darin liegt eine selbstherrliche Verfügung über das eigene Leben und die eigene Existenz. Und diese ist das Unrecht des Entscheidungskampfes. Die individuelle Normenlehre zeigte, daß wir nicht die Herren über unser Leben sind, sondern daß unser Leben eine im ethischen Sinn transsubjektive Wirklichkeit ist, die Achtung von uns fordert und deren Nichtachtung ein unsittlicher Libertinismus ist. Und zwar ist das Leben die erste und nächste transsubjektive Wirklichkeit, die zugleich grundlegend ist für allen anderen Inhalt des Sittlichen. Daher kann es kein Gut geben, welches die mutwillige Preisgabe des Lebens rechtfertigen könnte. Es besteht nur eine Möglichkeit: daß die Existenz selbst durch den Streit bedroht wäre. Das wird in Einzelverhältnissen kaum vorkommen, wohl aber im Verhältnis der Völker. In diesem sind Fälle möglich, in denen ein Streit die Existenz des Volkes gefährden könnte. In solchem Fall mag dann auch dieses Argument gegen den Entscheidungskampf fortfallen. Ein Entscheidungs-

kampf, der für ein Volk um seiner Existenz willen eine Notwendigkeit bedeutet, mag sittlich berechtigt sein. In allen anderen Fällen aber ist der Entscheidungskampf ein Unrecht gegen die erste und grundlegende Gabe, die dem Menschen gegeben ist und gegen deren Geber.

II. Die Reaktion gegen bereits vorhandenes Unrecht. Neben den beide Seiten gleichmäßig betreffenden Entscheidungskampf tritt nun erst die wirkliche Reaktion auf einen von der einen Seite unternommenen Angriff und Eingriff in die eigene Lebenssphäre, die Reaktion des Unrechtleidenden gegen den Urheber des Unrechts. Und zwar wird diese von verschiedener Art sein, je nachdem der Eingriff oder das Unrecht eine bereits vollendete Tatsache oder noch im Vollzuge befindlich ist.

a) Die Reaktion gegen geschehendes Unrecht: die Notwehr. Zunächst handelt es sich um einen Eingriff in meine Lebenssphäre, der noch nicht abgeschlossen vorliegt, dessen Vollzug vielmehr noch von meinem Verhalten abhängig ist. Für diese Art der Reaktion, die noch in den Vollzug des Unrechts eingreifen kann, haben wir einen besonderen Begriff: den Begriff der Notwehr. Die Notwehr ist deutlich von der Vergeltung zu unterscheiden. Die Vergeltung ist die Reaktion gegen vollendetes Unrecht, die Notwehr gegen geschehendes. Insofern steht die Notwehr zwischen dem Entscheidungskampf und der Vergeltung. Sie ist aber die erste Art der eigentlichen Reaktion. Sie umfaßt eine Fülle von Fällen, nicht nur im Verhältnis der Einzelnen, sondern auch in dem der Völker. Manche Kriege fallen unter den Gesichtspunkt der Notwehr.

Wenn es sich nun aber um die normative Beurteilung der Notwehr handelt, so konnte leicht der Unterschied der Notwehr von der Vergeltung übersehen werden. Insbesondere wandte man das Wort Jesu: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel, sondern, so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar; und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel!“ [1]) auch auf die Notwehr an. Aber es ist doch zu beachten, daß es

[1]) Matth. 5, 39f.

der Grundsatz der Vergeltung ist, gegen den sich dieses Wort richtet. Der Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ bringt offenbar nicht so sehr die Notwehr zum Ausdruck als die Vergeltung. Dann aber wird auch seine Ablehnung eine Ablehnung der Vergeltung und nicht der Notwehr sein. Die Notwehr ist gar nicht eine positive Schädigung des anderen wie die Vergeltung, sondern sie ist eine bloße Abwehr des Unrechts, das der andere tun will. Sie will überhaupt nicht dem anderen wehe tun, sondern nur die Ausführung des Unrechts verhüten.

Die Grundlage dieser Abwehr ist nun allerdings zunächst nicht das Interesse am Recht, sondern die Selbstbehauptung des Subjekts. Diese Selbstbehauptung hat aber mit dem Egoismus nichts zu tun. Der Egoismus ist die Selbstbehauptung, die die anderen mit ihren Rechten und Interessen nicht achtet. Die Notwehr aber ist nichts anderes als die Abwehr der Eingriffe der anderen. Zu diesem subjektiven Grund der Notwehr kann dann aber auch ein objektiver kommen: das Interesse an dem Recht, das verletzt zu werden im Begriff steht. Und wenn das Subjekt auch ein ausdrückliches Interesse an den Normen nicht hat, so wird doch jedenfalls tatsächlich das Recht durch die Notwehr geschützt. Daher ist die Notwehr geradezu die erste Art der normativen Reaktion. Der Entscheidungskampf war weder Reaktion im strengsten Sinn noch normativ. Wie von Reaktion erst gegenüber dem bereits im Vollzuge begriffenen Unrecht die Rede sein kann, so ist die Notwehr zugleich die subjektive und die normgemäße Reaktion, so daß wir unter der normativen Reaktion keine neue Form der Reaktion gegen das geschehende Unrecht finden werden.

Wenn so die Notwehr als Durchführung der Normen zu bezeichnen ist, so wird dann aber genau auf ihre Gestaltung zu achten sein. Sie darf nicht die Grenze der Abwehr überschreiten und zur positiven Schädigung des anderen werden. Diese Grenze ist nun allerdings allem Anschein nach nicht leicht einzuhalten. Die Abwehr kann oft nicht anders geschehen als durch Angriff und Schädigung des Gegners. Aber es kommt nicht auf die äußere Ausführung, sondern auf den inneren Willen und die Absicht an. Diese müssen sich rein erhalten von aller Tendenz nach Vergeltung und sich auf die bloße Abwehr beschränken. Dann

mag die Ausführung auch eine Schädigung des Gegners bedeuten. Über alle solche Schädigung geht die Aufrechterhaltung des Rechts.

b) Die Reaktion gegen geschehenes Unrecht. Der Hauptfall der Reaktion tritt nun aber offenbar erst ein, wenn das Unrecht geschehen ist und durch keine Notwehr mehr aufgehalten werden kann. In diesem Fall aber kann sich die Reaktion in der verschiedensten Weise gestalten. Wenn die Notwehr mit dem subjektiven den normativen Charakter verbinden konnte, so wird sich uns hier ein tiefer Gegensatz von subjektiver und normativer Reaktion ergeben. Und diese um die Normen unbekümmerte Reaktion des Subjekts ist nicht nur für die Reaktion des geschehenen Unrechts kennzeichnend, sondern auch für die gegen das geschehende Unrecht und für den Fall des Streites. Auch in diesen Fällen wird das Subjekt sich in Wirklichkeit nicht nach den Normen richten, es wird über bloße Notwehr erheblich hinausgehen, wie wir noch sehen werden.

Wenn wir nun nach der Reaktion des Subjekts gegen das Unrecht fragen, so ist zunächst zu fragen, welche Wirkung das Unrecht auf das Subjekt hat. Denn von dieser wird die Reaktion ausgehen. Und in dieser Beziehung ist nun offenbar, daß das Unrecht nicht in erster Linie als Unrecht, d. i. als die Negation des Richtigen empfunden wird. Das Subjekt hat ursprünglich gar kein Interesse an den Normen rein als solchen, als dem Ausdruck des transsubjektiven Richtigen und Seinsollenden. Als solche sind sie ihm von Haus aus gar nicht bekannt, wie wir sahen. Daher kann auch die Reaktion des Subjekts gegen erfahrene Unbilden nicht die Durchsetzung des Rechts gegen seine Negation sein. Vielmehr kann das Unrecht ursprünglich vom Subjekt nur als Schädigung oder als Wehetat aufgefaßt werden. Statt der transsubjektiven Auffassung des Unrechts ist eine egozentrische das Natürliche. Das Unrecht ist dem Subjekt im natürlichen Menschentum nicht die Negation des Richtigen und Seinsollenden, sondern eine Unannehmlichkeit für das Subjekt.

Daraus ergibt sich denn auch die Art der Reaktion. Dieselbe wird nicht an der Durchsetzung der Normen gegenüber dem Unrecht interessiert sein, sondern lediglich an der Verhütung künftiger Unbilden und an Rache für die vergangenen. Von Strafe werden

wir erst bei der normativen Reaktion reden können. Hier ist nur von Rache und Sicherung, d. i. jedenfalls von egozentrischer Reaktion, zu reden. Diese kann sich nun aber wieder in grundverschiedener Weise gestalten. Die Reflexion auf die Verhütung aller weiteren Unbilden steht als Reflexion erst in zweiter Linie. Vor aller Reflexion ist längst ein anderer psychischer Prozeß im Gange, der unmittelbar von der unangenehmen Empfindung der Schädigung ausgelöst wird. Vor allen Zwecken und Absichten, die sich das Bewußtsein vornimmt, ist durch die Schädigung bereits eine Zuständlichkeit im Subjekt geschaffen, die rein kausal ihre Wirkungen ausübt. Von der teleologischen Art der subjektiven Reaktion ist eine rein kausale zu unterscheiden, die ohne Zweckvorstellung, lediglich durch wirksame, mechanische Kausalität von der Zuständlichkeit des Subjekts ausgeht. Wir haben es hier mit der verschiedenen Art des Wollens zu tun, die wir bei der Willenslehre kennen lernten. Auf der einen Seite steht ein mechanisches, rein kausal begründetes Wollen oder Streben, das die bloße Folge der subjektiven Zuständlichkeit ist, auf der anderen Seite die Selbstbestimmung nach Zwecken. Vor dem zweckmäßigen Handeln steht aber das rein kausal, durch die Zuständlichkeit begründete Streben. Im Unterschied von der teleologischen Reaktion kann die rein kausale aber auch als die absolute bezeichnet werden. Sie dient keinem Zweck, und hat deshalb nicht bloß hypothetische Geltung, sondern sie gilt auf Grund einer Wirklichkeit, als deren notwendige Folge. Sie ist nicht Mittel eines Zweckes, sondern Folge eines Grundes.

1. Die kausale, absolute Art der subjektiven Reaktion: die Vergeltung. Die erste Art der subjektiven Reaktion gegen erfahrenes Unrecht geht aus von der Zuständlichkeit, die dasselbe im Subjekt bewirkt. Das ist die Empfindung des Schmerzes. Diese wird gegenüber dem Urheber zum Zorn und Haß. Dies sind Arten der Unlust, die für das Verhalten der Menschen untereinander besondere Bedeutung haben. Sie können nicht nur aus dem Unrecht, sondern aus jeder Schädigung und Kränkung hervorgehen. Sie umfassen nicht nur das bereits vollendete Unrecht, sondern auch das im Vollzuge befindliche und den Streit. Diese Zuständlichkeit geht aber unmittelbar in eine

Strebung über. Sie will den Urheber auch kränken oder schädigen. Diese Strebung ergibt sich unmittelbar aus jener Zuständlichkeit. Wir wir oben aus den Lust- und Unlustempfindungen das Wollen hervorgehen sahen, so verhält es sich auch hier. Daher ist hier von einem Reaktionstrieb geredet worden. Es liegt hier keine zweckmäßige Reaktion vor, die etwa weiteres Unrecht verhüten wollte oder gar den anderen bessern wollte. Vielmehr kommt es dieser Reaktion lediglich auf die Schädigung des anderen als Widerspiel für die eigene Schmerzempfindung oder Schädigung an. Sie ist eine Reaktion um der Reaktion willen, so daß der Begriff der Reaktion hier am reinsten zur Geltung kommt, ohne jeden Zweckgedanken.

Diese absolute Reaktion bezeichnen wir als Vergeltung. Vergeltung ist die Behandlung eines Menschen nach Maßgabe der von ihm erfahrenen Behandlung und zwecks der Gleichheit zwischen beiden Behandlungsweisen. Dieses Verhalten ist nicht nur gegenüber Wehetaten möglich, sondern auch gegenüber Wohltaten. Daher ist der Begriff der Vergeltung nicht geeignet, die Reaktion gegen das Unrecht als solche zu bezeichnen. Vielmehr ist die Vergeltung in Dank und Rache oder in positive und negative Vergeltung einzuteilen. Die Rache ist die vorliegende Art der Reaktion. Und für diese Art der Reaktion ist im Auge zu behalten, daß sie nicht an der Durchsetzung des Richtigen gegen das Unrecht interessiert ist, sondern lediglich an der Rückgabe der erfahrenen Wehetat. Daher ist es verfehlt, wenn die Vergeltung als Bestrafung betrachtet wird, sofern die Strafe die Durchsetzung der Normen gegen das Unrecht ist. Die Vergeltung ist überhaupt nicht der Reaktion gegen das Unrecht eigentümlich, sofern es auch Vergeltung von Wohltaten gibt.

Die Vergeltung wird nun aber verschiedene Stufen der Entwicklung durchmachen.

α) Die blinde Vergeltung oder blinde Rache. Es ist ein Stadium der Reaktion auf die Weheempfindung denkbar, in dem dieselbe noch gar nicht eine genauere Richtung und Gestaltung hat, sondern der bloße Ausdruck des Zornes und der Wut ist. Diese Affekte nämlich müssen sich in Tätigkeit äußern, wenn nicht anders, so in bloßen Ausdrucksbewegungen. Und für

diese sei es gleichgültig, ob sie den wirklichen Urheber des Schmerzes vor sich hätten oder nicht; wenn sie nur überhaupt einen Gegenstand hätten. Die Wut wolle sich nur irgendwie austoben. So entsteht die Annahme einer „richtungslosen Rache". Aber gegen diese kann doch zunächst schon darauf hingewiesen werden, daß die Betätigung der Affekte doch insofern bereits eine Richtung hat, als sie die Außenwelt zum Gegenstande nimmt. Und dieser Richtung wird nicht nur die Schonung des eigenen Lebens zugrunde liegen, sondern auch das Bewußtsein, daß der Urheber der Schädigung in der Außenwelt liegt. Eine solche allgemeine Richtung der Rache auf die Außenwelt überhaupt, die den Urheber im besonderen noch nicht aufsucht, mag immerhin in der primitiven Menschheit vorkommen, so daß die Annahme einer richtungslosen Rache in diesem Sinne zu Recht bestehen kann.

Neben dieser Richtungslosigkeit kann die ursprüngliche Rache aber auch noch einen anderen Mangel haben, in dem sich jene Blindheit zeigt. Die Richtungslosigkeit betraf den Gegenstand. Neben dem Gegenstand kann aber auch die Art und das Maß der Vergeltung in Betracht kommen. Und in dieser Hinsicht fehlt es der primitiven Vergeltung auch an einer genaueren Gestaltung. Das läßt sich aus dem psychologischen Verlauf der Vergeltung erkennen. Wenn jene Affekte des Zornes und der Rache zur Schädigung der Außenwelt oder auch des Urhebers selbst drängen, so ist keineswegs zu erwarten, daß das Subjekt diese Schädigung nach der erfahrenen Schädigung bemesse. Dieses Gleichmaß setzt eine Reflexion voraus, die bei der unmittelbaren, mechanischen Wirkung jener Affekte nicht sicher angenommen werden kann. Vielmehr ist die unmittelbare Wirkung des Zornes die Beseitigung oder Vernichtung des Feindes überhaupt. Neben der richtungslosen ist von einer maßlosen Rache zu reden. Und zwar ist diese psychologisch noch annehmbarer als jene. Die Freundschaft der Menschen untereinander bemißt sich nicht in erster Linie nach den wirklichen Schädigungen, die dem Menschen widerfahren, sondern nach den Zornesempfindungen. Wenn nur die wirklichen Schädigungen zur Feindschaft führen würden, so würde es weniger Feindschaften geben.

β) Das Gesetz des Gleichmaßes, das Jus talionis.

Der blinden Rache konnte nun aber eine neue Stufe der Vergeltung gegenübertreten. Das ist das Jus talionis oder das Gesetz der äquivalenten Rache, welches fordert: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Leben um Leben. Dieses Gesetz bedeutet zunächst offenbar eine Einschränkung, ein Gesetz für die Vergeltung. Das versteht sich von selbst auf dem Hintergrund der maßlosen willkürlichen Vergeltung. Es ist eine Norm für die rein subjektiv begründete und willkürliche Vergeltung, die wir vorhin kennen lernten, entnommen aus der objektiven Art der erfahrenen Schädigung. Die objektive Gestalt der erfahrenen Schädigung wird den subjektiven Affekten und den aus ihnen hervorgehenden Strebungen zum einschränkenden Gesetz. Das Jus talionis ist also das erste wirkliche Gesetz für die Reaktion, das den Vergeltungsgefühlen entgegentritt.

In diesem Sinne ist das Jus talionis aber weniger bekannt, als in dem entgegengesetzten: es wird gemeinhin als eine Bekräftigung der Vergeltung betrachtet, statt als eine Einschränkung. Das Jus talionis bringe die natürliche Vergeltung unmittelbar zum Ausdruck. Diese Auffassung ist nun einerseits daraus verständlich, daß die blinde Rache nicht als Folie bekannt ist. Wenn diese Folie fehlt, kann das Jus talionis allerdings als das ursprüngliche Gesetz der Vergeltung erscheinen. Dazu kommt dann aber eine wirklich sachliche Begründung für jene Auffassung.

Das Jus talionis hat nämlich in der Tat eine doppelte Richtung. Nicht allein, daß es die maßlose subjektive Rache durch den Hinweis auf die objektive Schädigung einschränkt, sondern es fügt dadurch zugleich der Vergeltung überhaupt ein neues Motiv hinzu. Wenn die Vergeltung vorher nur durch die subjektiven Empfindungen, die die Schädigung hervorrief, begründet war, ist sie nunmehr auch durch den objektiven Gehalt der Schädigung selbst begründet. Neben die subjektive, psychologische Wurzel tritt eine objektive, logische, neben das psychologische Gesetz der Reaktion das logische Gesetz der objektiven Äquivalenz. Und dadurch erfährt die Vergeltung überhaupt eine starke Kräftigung. Die objektive Äquivalenz selbst fordert sie, nicht die bloße subjektive Intention. Dieses Gesetz kann dann auch den Begriff der Gerechtigkeit für sich in Anspruch nehmen,

der, wie wir in der Normenlehre bereits sahen, leicht mit dem Gedanken der Gleichheit und des Gleichmaßes verbunden wird.[1]) Nicht allein der Trieb des Menschen, sondern auch das objektive Gesetz der Gerechtigkeit fordern die Vergeltung. So kann das Jus talionis in doppelter Richtung wirken: als Bestärkung der Vergeltung und als Schranke der maßlosen Vergeltung.

γ) Die Blutrache. Neue Wandlungen mußten sich aber für die Vergeltung ergeben, wenn die erfahrene Schädigung dem Menschen das Leben genommen hatte. Wie sollte es dann noch zu einer Reaktion gegen die Schädigung kommen? Das Subjekt der Schmerzempfindung und damit des Ausgangspunktes der Reaktion existiert nicht mehr. Nun können zwar statt dessen die Nächsten des Getöteten die Schmerzempfindung und damit den Vergeltungstrieb haben. Und wenn er keine Nächsten hat, so hat er die Sippe und den Stamm. Aber es fragt sich, ob dann die Schmerzempfindung als die Wurzel der Vergeltung genügt. Es scheint vielmehr, daß es zur Vergeltung von seiten der Vertreter der Begründung des Vergeltungsrechts bedarf, die wir in dem Jus talionis kennen lernten. Die Vergeltung muß schon als unbedingte objektive Forderung feststehen, wenn sie von dem Geschädigten auf einen Vertreter übergehen soll. Der Blutrache liegt ein bereits zum unbedingten Gesetz gewordenes Vergeltungsrecht zugrunde. Und diese Unbedingtheit wird nur aus der Verbindung der subjektiven Wurzel der Reaktion mit der objektiven Äquivalenz zu erklären sein. Aus ihr erst ist die Rache als Pflicht begreiflich.

Dieser Übergang der Rache auf einen anderen oder die Rachepflicht ist nun aber von weiterer Bedeutung. Wenn sie das Subjekt der Rache von dem Betroffenen auf den Stamm erweitert, so legt sie dadurch auch eine Erweiterung des Gegenstandes der Rache nahe. Auch dieser kann statt in dem Urheber selbst in einem anderen Gliede aus dessen Blutsgemeinschaft gesucht werden. Der objektiven Äquivalenz kann durch solche Vertretung jedenfalls genuggetan werden; dabei bleibt aber auch die Richtung auf den Urheber bestehen, sofern das Objekt der Rache mit

[1]) Vgl. S. 109 f.

ihm blutsverbunden sein muß. Durch diese zweite Vertretung breitet sich dann die Vergeltung von Einzelfehden zu Fehden der ganzen Menschheitsgruppen aus. Und zwar ist ihr Ende schwer abzusehen. Wenn die Vergeltung auf den Urheber selbst beschränkt bliebe, wäre das wohl möglich, so aber nicht.

δ) Die staatliche Vergeltung. An diese Form der Vergeltung kann sich nun aber wieder ein neues Stadium anschließen, das den Abschluß der Vergeltung bildet. Die fortgesetzten Fehden der Blutrache heischen eine neutrale Macht, die die Vergeltung ordne. In einem geordneten Gemeinwesen ist die Blutrache als Form der Vergeltung unmöglich. Es bedarf einer Macht, die, über den Parteien stehend, die Vergeltung in ihre Hand nehme. Dieser Übergang der Vergeltung von dem Betroffenen auf einen anderen ist in der Blutrache selbst schon vorgebildet, wie wir sahen. Ob nun die Mißstände der Blutrache jemals die Schaffung einer neutralen Gewalt hervorgerufen haben, ist hier nicht so sehr die Frage, als der sachliche Anschluß der neutralen Vergeltung an die Blutrache. Die Blutrache war die Höhe der subjektiven Reaktion; die staatliche Vergeltung aber leitet die subjektive Reaktion in eine objektivere, neutrale über. Dadurch umgibt sie dieselbe mit dem Schein des Rechts. Wenn man die subjektive Reaktion nicht für Recht halten kann, so steht doch die staatliche Vergeltung in dem Schein des Rechts.

Damit kommen wir zu einer der Theorieen von der Strafe. Die Bestrafung des Unrechts, die von der staatlichen Vertretung des Rechts ausgeht, wird vielfach als Vergeltung verstanden. Und zwar macht sich diese Vergeltungstheorie als Gegensatz zu allen Zwecktheorieen über die Bestrafung geltend. Die Strafe sei nicht als Mittel zu einem Zweck aufzufassen, sondern als Selbstzweck, der um seiner selbst willen da ist. Sie sei absolut notwendig, als Folge eines bereits vorhandenen Grundes statt als Mittel eines zu erreichenden Zieles. So kommt die Vergeltungstheorie als absolute Straftheorie zu stehen und die Strafe, sofern sie absolut gefaßt werden soll, als Vergeltung. Die Strafe wird dann als eine Forderung der Volksseele bezeichnet. Wie der Betroffene Schmerz empfindet und dadurch unwillkürlich zu der Strebung der Vergeltung kommt, so auch die Volksseele. Der Staat ist für diese

Auffassung der Vertreter des Gekränkten und Geschädigten sowie aller mit demselben Empfindenden. Er ist nicht der unparteiische Vertreter des Rechts, sondern der Vertreter des gekränkten Subjekts. Die absolute Straftheorie als Vergeltungstheorie ist eine bloße Erweiterung des Vergeltungsrechts, das Wiederaufleben der Rache in sozialpsychologischer Gestalt, wie das der Hinweis auf die „Volksseele" zeigt. Und nicht allein daß die psychologische Grundlage der Vergeltung für die staatliche Form noch vorhanden ist, sondern auch die objektive oder sachliche der Äquivalenz: der Tod wird mit dem Tode bestraft. Dieses Jus talionis befördert die Auffassung der Strafe als Vergeltung und den Hinweis auf die „kochende Volksseele".

ε) Das Duell. An diesen Ort gehört noch eine neue Art der Reaktion gegen das Unrecht. In Zeiten, in denen die blinde Vergeltung, das Jus talionis und die Blutrache nicht mehr gelten, sondern durch die staatliche Vergeltung abgelöst sind, kann sich doch noch eine Art privater Vergeltung bilden. Die öffentliche Vergeltung kann nämlich leicht ganze Arten von Unrecht unberücksichtigt lassen, nämlich solches, das sich irgendwie der Öffentlichkeit entzieht. Insbesondere wird das das Unrecht gegen die persönliche Ehre sein. In diesen Fällen wird dann wieder die Selbsthilfe eingreifen. Diese Selbsthilfe unterscheidet sich aber von der blinden Vergeltung und dem Gleichheitsrecht dadurch, daß sie sich dem anderen zu offenem Kampf gegenüberstellt. Die primitive Rache, die sich ohne offenen Kampf durchsetzt, ist auf einem durch öffentliche Vergeltung geordneten Boden nicht mehr möglich; sie würde ohne weiteres wiederum der öffentlichen Vergeltung anheimfallen; diese kann nur dadurch vermieden werden, daß sich das Individuum mit eigenstem Willen im offenen Kampfe der Vergeltung darbietet.

Dadurch wird nun aber das Duell noch im besonderen Sinne zur Ungerechtigkeit: nicht allein daß es als Vergeltung überhaupt unter das sittliche Urteil über die Vergeltung tritt, sondern es stellt auch insofern eine Ungerechtigkeit dar, als sich der Gekränkte und Unrechtleidende dem Unrechttäter zum Kampf gegenüberstellt und so dem Unrechttäter neues Unrecht möglich macht, nämlich durch die Tötung des Unrechtleidenden. Es ist der große Widersinn und die Ungerechtigkeit des Duells, daß es neues Unrecht

an dem Unrechtleidenden ermöglicht. Diesen Widersinn fügt das Vergeltungsduell dem Entscheidungsduell noch hinzu. —

Zu α—ε. Damit sind nun die verschiedenen Stadien der Vergeltung abgeschlossen. Und es handelt sich nunmehr um die Beurteilung der Vergeltung. Ist die Vergeltung wirklich die Reaktion, die zu fordern ist? Diese Frage wird nun unter keinen Umständen bejaht werden können. Denn die Vergeltung geht nicht von dem Interesse und Standpunkt der Normen, sondern von dem des Subjekts aus. Es ist ihr nicht darum zu tun, das Recht und Richtige gegenüber seiner Verneinung zur Geltung zu bringen, sondern lediglich darum, eine Genugtuung für den erfahrenen Schmerz und Schaden zu haben. Sie ist ein bloßer Ausfluß der Schmerzempfindungen, aber keine Durchsetzung des Rechts gegen das Unrecht; diese fällt ganz anders aus, wie wir sehen werden: sie weiß nichts von dem Drang nach Schädigung des Unrechttäters, wie sie denn überhaupt ganz anders orientiert ist. Das Gesetz des Gleichmaßes scheint allerdings die Vergeltung zur Rechtsdurchsetzung zu gestalten. Aber dieser Schein schwindet bei genauerem Zusehen völlig. Das Jus talionis ist ebensowenig wie die blinde Rache an der Durchsetzung des Rechts interessiert, vielmehr behält es die alte, subjektive Grundlage der Vergeltung bei. Die Äquivalenz, die es fordert, hat offenbar in Wirklichkeit nichts mit dem Recht zu tun, sondern ist lediglich eine logische Regel. Das wird offenbar, wenn man das Gesetz des Gleichmaßes einmal für sich ins Auge faßt, abgesehen von der Vergeltung. Aus der Äquivalenz selbst kann offenbar nie die Vergeltung gefordert werden; vielmehr hat der Gedanke des Gleichmaßes nur Sinn im Rahmen des bereits vorhandenen Grundsatzes der Vergeltung.

Wenn nun aber die Vergeltung in keiner Weise als Durchsetzung des Rechts gegenüber dem Unrecht in Frage kommen kann, — wie sich uns bei der Darstellung des letzteren noch genauer zeigen wird, — so fragt es sich, ob die Vergeltung überhaupt als berechtigt und als richtiges Verhalten beurteilt werden kann. Und diese Frage kann nunmehr äußerst einfach erledigt werden. Die einzige Berechtigung der Eingriffe in die Lebenssphäre der anderen, in denen die Vergeltung besteht, würde gerade darin zu suchen sein, daß sie der Durchsetzung des Rechtes dienen.

Wenn dieser Gesichtspunkt fortfällt, so kann ihnen keinerlei Recht zuerkannt werden, sondern sie kommen ohne Einschränkung als bloß subjektiv begründete Eingriffe in die Lebenssphäre des anderen, d. i. aber als Unrecht, zu stehen. Wenn die Vergeltung nicht das Recht zur Durchführung bringt, sondern nur die subjektive Zuständlichkeit, so fällt sie unter die Normen, die wir in der Normenlehre kennen lernten. Sie ist ein Verhalten, das ganz von der subjektiven Zuständlichkeit bestimmt ist und gegen die transsubjektive Wirklichkeit verstößt. Sie ist eine Frucht der natürlichen Willensbeschaffenheit. Allerdings unterscheidet es sich von dem Unrecht, das ohne voraufgegangenes Unrecht die Normen verneint, indem es nur die Reaktion gegen voraufgegangenes Unrecht ist; und darin liegt eine Milderung für seine Beurteilung. Aber aufheben kann dieser Umstand die Normen nicht: sie behalten ihre Geltung. Daher bleibt die Rache eine Verletzung der Normen, die aus der subjektiven Zuständlichkeit geboren ist.

Dieses Urteil würde auch über die staatliche Vergeltung bestehen, wenn sie wirklich Vergeltung sein sollte und nicht vielmehr etwas ganz anderes. Vergeltung als bloße Vergeltung kann niemals gegen die Normen gerechtfertigt werden, auch nicht durch eine „Volksseele". Die Regungen der Volksseele, die auf die Strafe dringen, können allerdings sittlich gut sein; aber dann sind sie etwas anderes als Rachetrieb; sind sie nichts anderes als dieser, so sind sie böse. Und die Vergeltung ist allerdings eine der Hauptsünden des natürlichen Menschentums. Es ist aber eine Verkehrung alles sittlichen und normativen Denkens, wenn man die Normen auf sozialpsychologischem Wege gewinnen will.

Daher hat sich denn auch die christliche Ethik besonders gegen sie gewandt. Gegen das Jus talionis setzt Jesus die Regel: ihr sollt nicht widerstreben dem Übel,[1]) und sein Apostel: vergeltet nicht Böses mit Bösem.[2]) Daher wird denn auch die innere Wurzel der Vergeltung angegriffen: des Menschen Zorn tut nicht, was vor Gott recht ist.[3]) Bei dieser Negation der Ver-

[1]) Matth. 5, 39.
[2]) Römer 12, 17; 1. Thess. 5, 15; 1. Petri 3, 9.
[3]) Jak. 1, 20.

geltung bleibt die christliche Ethik aber nicht stehen, sondern sie geht weit über sie hinaus durch das Liebesgebot, wie gerade auch die angezogenen Stellen zeigen können. Sie fordert: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen usw. Dieser positive Gegensatz ist hier, auf empirischem Boden, unerschwinglich, ja Torheit. Es ist nicht einzusehen, weshalb die Feinde zu lieben sind. Um so wichtiger aber ist es zu beachten, daß wenigstens das negative Verbot der Vergeltung von den empirischen Normen aus behauptet werden kann. Die empirischen Normen können die Vergeltung verbieten, aber nicht Liebe als ihren Ersatz fordern.

2. Die relative, teleologische Art der subjektiven Reaktion: die Zweckstrafen. Als der Mangel der Vergeltung oder der Rache wird gemeinhin wenigstens dies empfunden, daß sie die Schädigung des Übeltäters um ihrer selbst willen anstrebt. Sie will dem Übeltäter eine Schädigung zufügen ohne jeden Zweck, lediglich um eine Genugtuung für den selbst erfahrenen Schaden und Schmerz zu haben. Die Unsittlichkeit der Vergeltung bestehe in ihrer Zwecklosigkeit. Deshalb konnte nun zweitens eine zweckmäßige Reaktion gesucht werden. An die rein kausale Reaktion, die als unwillkürliche Strebung aus der Zuständlichkeit des Subjekts hervorgeht, schließt sich so eine teleologische Reaktion an, die aus überlegten Gründen geschieht. So kommen wir von der absoluten Straftheorie zu den Zwecktheorieen. Es fragt sich nun aber, welches der leitende Zweck der Reaktion sein soll.

Der Zweck der Reaktion könnte nun offenbar einerseits in wirklichem Interesse an den anderen gesucht werden, d. i. darin, daß der andere, der Übeltäter, gebessert würde und sein Verhalten aus einem unsittlichen zur Sittlichkeit erneuert würde. Das ergäbe die Besserungstheorie im ethischen Sinn. Dieser kommt es nicht auf einen Zweck des Subjekts an, sondern lediglich auf die sittliche Besserung des anderen. Eben deshalb aber gehört sie auch nicht unter die subjektive Reaktion, sondern unter die objektive Reaktion, die an den Normen und ihrer Durchführung interessiert ist. Hier kann der leitende Zweck der Reaktion nur in einem Zweck des Subjekts selbst gesucht werden. Wir bleiben hier noch bei der rein subjektiven Auffassung des Unrechts, die

es nicht als Unrecht oder Negation des Rechts auffaßt, sondern lediglich als dem Subjekt empfindliche Wehetat. Welches nun aber dieser gegenüber der entscheidende Zweck ist, der das Subjekt in seiner Reaktion leitet, ist offenbar: die Sicherung vor weiteren Unbilden. Die Vergeltung war eine bloße Reaktion auf das vergangene Übel. Die zweckmäßige Art der subjektiven Reaktion ist nicht mehr am bereits vollendeten Unrecht interessiert, sondern nur an der Verhütung weiteren Unrechts. Dort trieb die innere Zuständlichkeit, die die Wehetat gesetzt hatte, rein kausal und mechanisch, hier leitet eine zweckmäßige Erwägung. So kommen wir hier zu den subjektiven Zweckstrafentheorieen, d. i. zu den Sicherungstheorieen.

α) Die Sicherung kann nun offenbar zunächst durch äußere Einwirkungen auf den Übeltäter erreicht werden. Die Gesellschaft kann das Recht für sich in Anspruch nehmen, den Übeltäter unschädlich zu machen. Wiederum aber kann die Unschädlichmachung eine doppelte sein. — aa) Einerseits kann sie in der Tötung bestehen. So wird denn auch die Todesstrafe vielfach als Unschädlichmachung der Übeltäter für die Gesellschaft betrachtet. Aber diese Begründung kann doch in Wirklichkeit nicht anerkannt werden. Es fragt sich doch, ob die Gesellschaft ein Anrecht auf das Leben der Übeltäter hat. Und diese Frage ist durchaus zu verneinen. Wenn das Individuum kein Recht an das Eigentum, wohl gar noch das unmittelbarste und eigenste Eigentum des Menschen hat, so hat es die Summe der Individuen ebensowenig. An der Eigentumsbildung in der Außenwelt mögen die Mitmenschen Interessen haben, wie wir in der Normenlehre sahen, aber das Leben gehört zu dem unveräußerlichen, persönlichsten Eigentum eines Menschen. Und es ist ein Eingriff in die Hoheitsrechte des Menschen, wenn ihm seine Mitmenschen das Leben nehmen, wenn es auch zu dem Zwecke geschieht, sich vor weiteren Unbilden zu sichern. Es ist dies eine Vergewaltigung des selbständigen Menschen und seiner unmittelbarsten Lebenssphäre durch die selbstischen Interessen der anderen. Wenn derselben auch das Unrecht des Übeltäters zugrunde liegt, so will sie doch nicht eigentlich eine Reaktion gegen das vergangene Unrecht sein, sondern eine Sicherung vor weiterem Unrecht. So

weit die Begründung der Todesstrafe in der Sicherung gesehen wird, wird das Subjekt mit seinen selbstischen Interessen zum Herrn über das Leben des anderen gesetzt. Diese Unschädlichmachung ist grundsätzlich nicht vom Lynchgericht zu unterscheiden. Sie ist das gesellschaftlich geordnete Lynchgericht. Die Autorität der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen reicht zur Tötung nicht aus. Die Gesellschaft kann nicht zum Herrn des Menschen gemacht werden. Das ist eine grobe Verirrung der kollektivistischen Denkweise, die gegenüber den unumstößlichen Hoheitsrechten des Menschen, die wir in der Normenlehre kennen lernten, zum unzweideutigen Unrecht wird. Es kann nur eine Gewalt über das Leben des Menschen geben: das Recht selbst, in dessen Bannkreis sich der Mensch begibt, wenn er Unrecht tut. Das wird die normative Reaktionslehre zeigen.

bb) Weniger bedenklich als die Tötung des Menschen ist aber anscheinend die Freiheitsberaubung. Diese ist die zweite mögliche Art der Unschädlichmachung. Und zu dieser scheint die Gesellschaft allerdings berechtigt zu sein. Wenn die Gesellschaft auch kein Recht zum Eingriff in die selbständige Lebenssphäre des Menschen hat, so hat sie doch ein Recht auf das Verhältnis, in dem die Menschen zu ihr stehen. Dieses Verhältnis kann sie aufheben. Sie kann Menschen, die ihr Unbilden zufügen, aus sich beseitigen. Das ist in der Tat ihr unbestrittenes Recht. Die Verbannung ist eine unanfechtbare Art der Unschädlichmachung. Sie ist ja kein Eingriff in die Lebenssphäre des Menschen selbst, sondern nur eine Gestaltung ihres Verhältnisses zu einzelnen Menschen. Dieses Verfahren kann nun allerdings zum Eingriff in Rechte des Menschen selbst werden, wenn es ihn völlig der Freiheit beraubt. Die Freiheit gehört wie das Leben zu den unveräußerlichen Rechten, die die Normenlehre feststellte. Und so würde sich von der Theorie der Unschädlichmachung aus nicht einmal eine harte Gefängnisstrafe rechtfertigen lassen, sondern nur die Entfernung aus der Gesellschaft. Darin wird dann die völlige Unzulänglichkeit der bloßen Sicherungstheorie offenbar. Die Sicherungstheorie muß darauf verzichten, dem Übeltäter selbst etwas anzutun, oder sie ist zu dem Geständnis gezwungen, daß der Gesichtspunkt der Sicherung nicht ausreicht. Daran

können nun auch die folgenden Arten der Sicherungstheorie nichts ändern.

β) Zweitens nämlich kann die Sicherung auch durch innere Einwirkung auf den Übeltäter durchgeführt werden. aa) Und zwar kann dieselbe zunächst darin gesucht werden, daß die Bestrafung den Übeltäter und jeden, der es werden will, zurückhalten wird. Im Fall der Todesstrafe bleibt dann freilich nur die Einwirkung auf die anderen übrig. Das ergibt die Abschreckungstheorie. Über diese kann naturgemäß kein anderes Urteil gelten als über die Theorie der Unschädlichmachung.

bb) Andererseits aber kann nun die Sicherung vor weiteren Unbilden in der Besserung der Übeltäter gesucht werden. Die Reaktion solle den Übeltäter bessern. Das ergibt die Besserungstheorie, aber nicht deren ethische Art. Die ethische Besserungstheorie ist nicht an der Sicherung interessiert, sondern lediglich an der Durchsetzung der Normen in der Willensrichtung des Menschen. Hier aber haben wir es mit der Besserung als Mittel der Sicherung zu tun.

Diese beiden Theorieen können unter kein anderes Urteil treten als unter das über die Sicherungstheorie überhaupt. Die Sicherungstheorie als solche ist nicht ohne die Vergewaltigung der betreffenden Menschen zu Zwecken des Subjekts selbst denkbar. Sie kann nicht den Rechtsgrund für die Bestrafung der Übeltäter deutlich machen. So ist sie nicht weniger wie die Vergeltungstheorie zu verwerfen. Der Rechtsgrund der Reaktion kann weder in der von der Wehetat erzeugten subjektiven Zuständlichkeit noch in reflektierten Zwecken des Subjekts gesucht werden. Der gemeinsame Fehler der beiden Theorieen ist die subjektivistische, egozentrische Auffassung des Unrechts, die an die Stelle der transsubjektiven Normen das Subjekt als den maßgebenden Faktor der Beurteilung setzt. Innerhalb dieser subjektivistischen Art der Reaktion mögen absolute und teleologische Betrachtung miteinander streiten, ohne eine befriedigende Lösung zu finden. Bei der normativen Auffassung des Unrechts und der Reaktion aber wird sich die Lösung zwischen absoluter und teleologischer Straftheorie von selbst ergeben.

B. Die normative Reaktion.

Die Reaktion gegen das Unrecht kann nun aber nicht nur von dem Unrecht als Wehetat ausgehen, sondern auch von dem Unrecht als Unrecht. Das Unrecht ist nicht nur eine Unannehmlichkeit für das Subjekt, sondern es ist vor allem die Negation des Rechts und des Seinsollenden. Daher muß die Reaktion nicht sowohl Rache oder Sicherung, sondern Durchsetzung der Normen gegen ihre Negation sein. Und diese Durchsetzung ist allerdings mit Notwendigkeit zu fordern. Wenn das Recht Recht bleiben soll, so muß die Negation des Rechts, die das Unrecht darstellt, wiederum verneint werden.

I. Die Reaktion selbst. Diese normative Reaktion unterscheidet sich von der Vergeltung dadurch, daß sie nicht die subjektive Zuständlichkeit zum Grunde hat, sondern die unbedingte Geltung der Normen und daß sie demgemäß nicht eine Schädigung des Übeltäters anstrebt, sondern nur die Wiederherstellung des Rechts. Wenn es der Anstoß der Vergeltung war, daß sie als eine bloße, selbstzweckliche Schädigung des anderen zu stehen kam, so fällt dieser Anstoß hier fort. In dem Sinne ist die normative Reaktion nicht absolut, daß sie den anderen ohne Zweck schädigte; vielmehr verfolgt sie im Unterschied von der Vergeltung einen bestimmten Zweck mit der Schädigung des anderen, nämlich die Geltendmachung des Rechts gegen das Unrecht. Daher ist sie gegebenenfalls mit dem Selbstgericht der Buße zufrieden, wie wir sehen werden. In jedem Fall aber ist die Schädigung Mittel der Rechtsdurchsetzung statt wie die Vergeltung Selbstzweck; die normative Reaktion ist daher eine bloß negative, regressive Reaktion, die dem anderen nicht positiv Übles tun will, sondern nur die Rechtsverneinung wieder verneinen will, während die Vergeltung positive und progressive Reaktion ist. Jene ist eine bloße Redintegration der Normen gegen ihre Negation.

Und dies ist erst der wahre Sinn des Strafbegriffs. Wir unterscheiden den Begriff der Strafe in Wirklichkeit durchaus von dem der Vergeltung sowohl wie von dem der Sicherung. Nicht allein, daß wir bei der Strafe nicht an den Zweck denken, den das Subjekt oder die Summe der Subjekte mit ihr verbinden kann,

sondern wir denken bei ihr auch andererseits nicht an die Äquivalenz und den Rachetrieb, der in der Vergeltung mit ihr verbunden ist. Die Strafe ist absolut, sofern sie nicht auf subjektiver Zweckmäßigkeit, sondern auf der unbedingten Geltung der Normen beruht, und sie ist doch keine Vergeltung. Im Begriff der Vergeltung liegt eine positive Schädigung, im Begriff der Strafe liegt die bloße Negation des Unrechts; jener mutet uns positiv und progressiv an, dieser negativ und regressiv. Wir haben aber auch noch einen anderen Begriff, der die normative Reaktion in ihrer Absolutheit und dennoch offenbaren Verschiedenheit von der Vergeltung zum Ausdruck bringt. Das ist der Begriff der Sühne und Sühnung. Wohl können wir diesen auch auf die Vergeltung anwenden: durch die letztere kann tatsächlich ein Unrecht seine Sühne finden, wie wir denn vollends Formen der normativen Reaktion finden werden, die der Vergeltung ähnlich sehen können; aber dem Vergeltenden kommt es nicht eigentlich auf die Sühnung des Unrechts an, sondern auf die Schädigung selbst.

Diese normative Reaktion ist demnach offenbar die Lösung des Konfliktes der Strafrechtstheorieen, indem sie der Vergeltung gegenüber die Forderung der Zwecktheorieen anerkennt, daß es keine selbstzweckliche Schädigung des anderen geben dürfe, indem sie aber trotzdem den Zwecktheorieen gegenüber eine absolute Reaktion fordert, die ohne einen Zweck bestehen soll, der außer ihr läge. Diese Reaktion kann sich nun aber verschieden gestalten. Und zwar geht die erste, grundlegende Ausgestaltung der normativen Reaktion von den verschiedenen Seiten aus, die am Unrecht zu unterscheiden sind.

a) Zunächst nun ist das Unrecht in allen seinen Formen eine Negation dessen, was sein soll, des Richtigen. Diese Auffassung achtet noch nicht auf den besonderen sachlichen Gehalt, den das Unrecht im einzelnen hat, sondern nur auf die Form, die das Unrecht in allen seinen Arten hat. Die allgemeine Form des Unrechts ist die Negation des Rechts. Und zwar ist diese das eigentliche Wesen des Unrechts. Daneben aber wird später auch der besondere Inhalt eines jeden Unrechts, der sich nach dem Gegenstand des Unrechts richtet, in Betracht zu ziehen sein. Zunächst aber handelt es sich um die allgemeine Form alles

Unrechts, die in dem Widerspruch des subjektiven Willens gegen die Norm besteht. Dieser Widerspruch muß verneint werden, wenn das Recht das Unrecht besiegen soll. Die Verneinung des unrechttuenden Willens durch die Norm kann aber in doppelter Weise geschehen. Und zwar wird dies von dem Verhalten des Willens gegenüber der Rechtsdurchsetzung abhängen.

1. Zunächst nehmen wir an, daß der Wille bei seinem Unrecht und Gegensatz zur Norm verharre. Nicht allein, daß er immer wieder Antriebe hat, die dem Gesetz grundsätzlich entgegen sind, sondern er verschließt sich auch in seinem Bewußtsein und seiner Einsicht dem Gesetz, so daß es auch auf das Verhalten des aktiven Willens keinen Einfluß erlangen kann. Wie soll sich das Gesetz gegen diesen im Unrecht verharrenden Willen durchsetzen? Es bleibt kein anderer Weg als die gewaltsame Aufhebung des Willens, das ist der Tod. Wenn sich der Wille nicht selbst verurteilt und sich mit seinem Unrecht verneint, so bleibt kein anderer Weg für die Redintegration des Rechts. Wie dieser Weg in konkreto durchzuführen sei, dadurch können wir uns hier noch nicht beirren lassen. Die Schwierigkeiten jener Durchführung können die Forderung der Normen nicht beeinträchtigen. Das Gesetz fordert die gewaltsame Verneinung des Willens, der das Gesetz verneint. Wenn dieser Wille in seinem Verhalten die Negation des Rechts bedeutete, so hat das Gesetz doch wohl das Recht, den Willen zu verneinen; denn das Gesetz ist das Seinsollende, nicht der subjektive Wille. Der Tod ist daher der Sünde Sold. Er entspricht als die gewaltsame Negation des Willens genau der gewaltsamen Negation des Rechts durch den Willen.

Hier erst erschließt sich also das Recht zur Todesstrafe: dieses Recht haben allein die Normen oder das Gesetz. Von allen anderen Größen aus ist die Todesstrafe ein Unrecht und Verbrechen. Keine subjektive Zuständlichkeit, die zum Rachetrieb führte, und keine subjektive Abzweckung, wie sie die Sicherungstheorieen darstellen, kann den Rechtsgrund zu ihr abgeben. Und ebenso nützt es nichts, wenn das einzelne Subjekt mit seinem Vergeltungstrieb oder seinem Sicherungsbedürfnis durch die Gesellschaft ersetzt wird, ob diese nun die Summe aller Individuen oder, was allerdings auch unbegreiflich wäre, mehr ist. Allein Eine Größe

ist der Herr über den Menschen, das Seinsollende, Recht und Gesetz. Allerdings kann dieses dem Menschen nichts anhaben, wenn er sich in seinen Linien bewegt, wohl aber, wenn der Mensch es unter seine Füße tritt. Durch dieses Verhalten begibt sich der Mensch selbst mit eigenstem Willen unter das Todesrecht der Norm.

Es fragt sich nun aber, wer das Recht vertritt und zur Geltung bringt. Eine Fülle von Unrecht bleibt menschlichen Augen notwendig verborgen, weil es bei inneren Anfängen und Trieben bleibt. Und dieses Unrecht müßte daher ungesühnt bleiben, wenn es nur eine empirische, menschliche Vertretung des Rechts gäbe. Ungesühntes Unrecht aber ist der Tod einer sittlichen Weltordnung. Daher wird hier der Gedanke eines Herzenskündigers, der ins Verborgene sieht, von eingreifender Bedeutung für die Autorität und Geltung der Normen wider ihre Negation. Dieser Gedanke füllt eine wesentliche Lücke in der normativen Reaktion. Er hat dazu geführt, im natürlichen Tod die Strafe für die Sünde zu sehen. Er hat aber nicht nur für die verborgenen Sünden Bedeutung, sondern Gott wird als der letzte Vertreter aller Normen betrachtet.

Hier handelt es sich nun aber um die empirische Vertretung des Rechts gegen das Unrecht. Und diese kann nur in der „Obrigkeit" gesehen werden, die dem Staate eigen ist. Keine Gesellschaft kann sich zum Herrn über Menschen machen, wie groß und erdrückend sie sei. Die Gesellschaft ist keine Obrigkeit für den Menschen, sondern allein das Recht. Das Recht aber wird vom Staat vertreten. Der Staat mag seine ersten Anfänge in der Sünde (Gewaltstaat) oder in dem Schutz gegen Sünde und Unrecht (Notstaat) haben, seine normative Aufgabe ist die Vertretung, d. i. die Ausbildung und Durchsetzung der transsubjektiven Normen (Rechtsstaat). Als solcher kann er die sittlich allein mögliche Herrschaft über Menschen verwirklichen; als solcher ist er die einzig mögliche Obrigkeit, die Gewalt über den Menschen hat. Er hat seine Autorität nicht von der Gesellschaft, denn diese kann keine Herrschaft über den Menschen haben, sondern von der transsubjektiven Autorität des Rechts und Richtigen, deren letzter Vertreter nach dem vorhin angedeuteten Glauben Gott ist. Es

ist keine Obrigkeit ohne von Gott.[1]) Tust du Böses, so fürchte dich, denn sie trägt das Schwert! Sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut. So darf der Staat die Todesstrafe vollziehen.

Für diese empirische Rechtsvertretung besteht nun aber doch noch eine andere Schranke als die der Verborgenheit alles inneren Unrechts und, so können wir hinzufügen, der Verborgenheit alles Unrechts, das nicht von ihren Organen in Erfahrung gebracht wird. Und zwar betrifft diese Schranke die Durchführung der Todesstrafe. Der Staat kann nicht alles Unrecht mit dem Tode bestrafen. Er hat gerade auch als der Vertreter der sittlichen Normen und Güter ein Interesse am Leben seiner Untertanen. Deshalb wird er die Todesstrafe auf das inhaltlich bedeutsamste Unrecht beschränken, d. i. auf die Kapitalverbrechen. Dadurch gewinnt dann die Todesstrafe unwillkürlich den Schein der Vergeltung, d. i. des Jus talionis. Dieser Schein, der aus der Äquivalenz der Todesstrafe mit den Kapitalverbrechen entsteht, befördert die Vermischung der Strafe mit der Vergeltung, der normativen Strafgewalt mit der „Volksseele“. Trotz dieser Beschränkung aber ist auch außerhalb der Schranke die Gewalt des Staates über die Menschen von Bedeutung, sofern sie auch in anderen Strafen durchaus die Lebenssphäre des Menschen antasten darf, sei es das körperliche Empfinden und die Ehre durch Prügelstrafe, sei es die Freiheit durch Internierung und Fesselung. Denn das Leben des Übeltäters ist grundsätzlich verwirkt. So sehr gegen Todes-, Prügel- und Freiheitsstrafen als ein Unrecht an den unmittelbarsten und unveräußerlichsten Menschenrechten zu kämpfen ist, wenn sie von einer Vergeltungs- oder Sicherungstheorie gefordert werden, so sehr sind sie innerhalb der normativen Reaktion anzuerkennen.

2. Der Wille, der das Recht verneint hat, kann nun aber auch selbst zur Einsicht und Umkehr kommen. Es ist allerdings nicht möglich, daß sich der Mensch eine ganz neue Willensbeschaffenheit erwürbe, daß er die unwillkürlichen Antriebe der Lust und Selbstliebe, die grundsätzlich gegen alle Normen

---

[1]) Römer 13, 1 ff.

sind, ausrotten könnte, um sich mit aller Lust und Willigkeit, die von Natur der eigenen Zuständlichkeit und dem Ich gehört, nun dem Gesetz zu ergeben. Diese neue Willensrichtung kann er sich nicht geben, sondern sie kann nur durch einen neuen Bestimmungsgrund in ihm entstehen; sie ist ebenso passiv wie die alte. Statt dessen aber kann doch sein Bewußtsein und seine aktive Selbstbestimmung dem Gesetz nachgeben. Seiner Erkenntnis nach kann er sich dem Gesetz nicht verschließen, sondern er muß anerkennen, daß das Gesetz richtig und gut ist. Diese Erkenntnis aber ist für die Redintegration des Rechts von der größten Bedeutung. Durch sie nämlich wird der Wille, der gegen das Gesetz gehandelt hatte, verurteilt, und zwar lautet das Urteil auf Nichtsein. Wo ein Bewußtsein um die Normen oder das Gewissen besteht und wo es gepflegt und zur Reife erzogen ist, da ist es gar nicht anders möglich, als daß die Erkenntnis den Willen zum Tode verurteilt und wirklich, soweit es in den Kräften des Bewußtseins steht, verneint. Die sittliche Erkenntnis bedeutet ein vernichtendes Selbstgericht über das Wollen, das Unrecht getan hat, und zugleich den Kampf gegen den natürlichen Willen. Und wenn dieser Kampf auch nicht jene neue Willensbeschaffenheit erzeugen kann, so kann er es doch zu der natürlichen Sittlichkeit bringen und die Anfänge der völligen Bekehrung setzen. Denn die Erkenntnis des Gesetzes ist für die Erneuerung des Willens offenbar von grundlegender Bedeutung. Von der letzteren als der willensmäßigen sittlichen oder „evangelischen" Buße ist mit Recht eine erkenntnismäßige, gesetzliche Buße unterschieden worden, die auf den neuen Bestimmungsgrund, den die „evangelische" Buße bringt, vorbereite.

Diese von der Erkenntnis ausgehende und vollends die völlige sittliche Buße stellen nun die zweite Art der Redintegration des Gesetzes gegen die Sünde dar. Die Buße ist eine vollkommene Durchsetzung der Normen, die der Todesstrafe an Energie nichts nachgibt. Sie ist nichts anderes als die vom Bewußtsein und aktiven Willen selbst vollzogene Todesstrafe, das unter dem inneren Eindruck des Gesetzes vollzogene Selbstgericht. Sie ist ein „Strafe halten" (poenam tenere), wie man den lateinischen Ausdruck für Buße, Pönitenz, gedeutet hat. Und dieses Selbst-

gericht ist so ernst, daß es für den Menschen gar nichts ausmachen würde, trotz des Selbstgerichtes sich noch der äußeren Bestrafung zu unterziehen, wie denn die Selbstdarbietung eines Menschen zur Erleidung der Strafe keine Seltenheit ist. Dieses Selbstgericht ist aber in sich selber die volle und erschöpfende Strafe, soweit es sich überhaupt um die Durchsetzung des Gesetzes am inneren Willen und nicht um die Ansprüche der besonderen Größen, die verletzt sind, an den Unrechttäter handelt. Das Gesetz ist völlig gesühnt, wenn der Wille, der es verneint hatte, wieder verneint ist, ob das nun auf gewaltsame Weise oder durch den Willen selbst geschieht. Todesstrafe oder Buße, das ist die Redintegration des Rechts. Dem höchsten Vertreter des Rechts und Gesetzes, der nicht nur das äußere Handeln, sondern auch das Innerste umfaßt, finden wir die Worte in den Mund gelegt: „Ich habe keineswegs Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß sich der Gottlose von seinem Wandel bekehrt und am Leben bleibt.“ [1]) „Wenn sich der Gottlose von allen seinen Sünden, die er begangen hat, bekehrt und alle meine Satzungen beobachtet und Recht und Gerechtigkeit übt, so soll er am Leben bleiben und nicht sterben; alle seine Abtrünnigkeiten sollen ihm nicht angerechnet werden.“ [2]) So ist die Buße die ganze, erschöpfende Sühne.

Mit der Buße aber ist die Besserung verbunden, sei es nur der Kampf des aktiven Willens gegen die passive Willensbeschaffenheit, sei es die Erneuerung der Willensbeschaffenheit selbst. Wenn aber in der Buße die Besserung beschlossen ist, so tritt also auch die Besserung unter den Gesichtspunkt der Redintegration des Rechts gegen das Unrecht. Und hier ergibt sich also erst die wahre Besserungstheorie. Die wahre Besserung ist nichts anderes als die Durchsetzung der Normen an der Einsicht und der Selbstbestimmung. Es ist anzuerkennen, wenn die Besserung als das Ziel der Strafe hingestellt wird. Aber man muß sich dessen bewußt sein, was die Besserung bedeutet. Als Zweck, der gegen die absolute Straftheorie geltend zu machen wäre, ist sie gar nicht zu verstehen. Denn das Interesse der Besserung ist

[1]) Ezechiel 33, 11. [2]) 18, 21 ff.

offenbar kein anderes als das der Durchsetzung und Redintegration des Gesetzes, d. i. das absolute Interesse der Normen. Daher konnte die Besserungstheorie auch nur gegenüber jener falschen, subjektiven Ausführung der absoluten Straftheorie, der es auf die bloße vergeltende Schädigung ankommt, in Gegensatz zu dem absoluten Interesse treten. Mit der normativen Gestaltung der absoluten Straftheorie kann sich die Besserungstheorie aber nur zusammenschließen. Ja sie fällt dieser Gestaltung als selbstverständliche Frucht in den Schoß. Wenn man nur dem Interesse der Normen folgt, so ergibt sich die Lösung der streitenden Tendenzen von selbst.

Diese innere Redintegration des Gesetzes scheint nun aber der empirischen Rechtsvertretung, der Obrigkeit und ihrem Strafverfahren, zum Fallstrick zu werden. Die Buße und Besserung macht scheinbar die äußere Bestrafung überflüssig. Diese soll nur bei Mangel von Buße und Besserung eintreten. Nun kann aber kein Mensch dem anderen ins Herz sehen. Ob wirklich Buße vorhanden ist, bleibt dem Herzenskündiger überlassen. Daher muß der Staat unter allen Umständen bei seiner äußeren Bestrafung bleiben. Eine Berücksichtigung des Inneren würde bei der Undurchschaubarkeit desselben der Ruin der öffentlichen Rechtspflege sein. Er könnte seinen Zweck, die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung, nicht erfüllen, wenn er die Buße und Besserung berücksichtigte. An dieser Unvollkommenheit hat nicht er die Schuld, sondern die Menschen mit ihrer Unaufrichtigkeit und Unverläßlichkeit.

c) Das Unrecht ist nun aber nicht nur im allgemeinen und in jedem Fall die Negation der Norm, sondern es hat auch einen besonderen, konkreten Inhalt. Es ist Unrecht an einer bestimmten Größe oder Situation der Erfahrungswelt. Alles Unrecht ist nicht nur Widerspruch gegen das Recht überhaupt, sondern Unrecht an bestimmten Größen, sei es an dem eigenen Dasein und Leben des Menschen oder an den Nächsten. Daher bedarf es zur Redintegration des Rechts nicht nur der Bekehrung oder der Todesstrafe, sondern auch der sachlichen Wiederherstellung. Der dem Nächsten zugefügte Schade muß gut gemacht werden, soweit das noch möglich ist. Das Recht verlangt Schadenersatz

oder Vergütung. Hierher gehört der Begriff Genugtuung. In diesem Stück vollendet sich die normative Reaktion. Dieselbe ist nicht nur inneres oder äußeres Strafleiden, sondern auch Redintegration des dem Nächsten zugefügten Schadens. Daher werden wir auch hier erst die für die empirische Rechtsvertretung entscheidenden Momente vor uns haben. Die Obrigkeit muß auch auf den Ersatz des Schadens halten. Von hier aus ergibt sich dann die Abstufung der Strafen; denn nach dem sachlichen Gehalt ist ebensosehr zwischen geringerem und größerem Unrecht zu unterscheiden, wie nach der Form alles Unrecht gleich ist. So ist also auch von hier aus die Abstufung der Strafe als berechtigt zu erkennen. Dazu kommt aber, daß der Staat neben der unbedingten Rechtsdurchsetzung auch die Sicherung seiner Glieder zur Aufgabe hat. Er ist nicht nur der Vertreter des Rechts, sondern auch der Hüter der Gesellschaft.

Dieses letzte Stück der Reaktion konnte nun aber mit den anderen Arten derselben leicht vermischt werden. So zunächst schon mit dem Strafleiden. Die Genugtuung konnte als Strafleiden und das Strafleiden als Schadenersatz aufgefaßt werden. Und diese Auffassung wurde durch die Ähnlichkeit der Genugtuung mit der Vergeltung bestärkt: wie bei der Vergeltung komme es hier auf ein Äquivalent an. Aber die Genugtuung hat mit Strafleiden oder Vergeltung nichts zu tun. Sie will gar nicht dem Urheber eine Schädigung zufügen, wie die Vergeltung, oder seinen Willen beugen, wie die Bestrafung, sondern sie will lediglich dem Unrechtleidenden seinen Schaden gut machen. Die Vergütung des Schadens ist ihr einziges Interesse. Und zwar liegt in dieser nicht die eigentliche Bestrafung, sondern die Bestrafung ist vorangegangen. Das ist auch zu beachten für die Unbedingtheit der Genugtuung. Es kann Fälle geben, in denen die Genugtuung unmöglich ist. Dann bedarf es ihrer nicht, sondern nur des aufrichtigen Ausdrucks der Reue an den Gekränkten. —

II. Das Subjekt der normativen Reaktion. Wenn nunmehr die mögliche Ausführung der normativen Reaktion abgeschlossen ist, so bleibt hier, am Schluß der empirischen Reaktionslehre, noch eine Frage übrig. Es fragt sich, wer der empirische Vertreter der Normen sei. Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung.

Wir sahen, daß die Normen vom natürlichen Willen gar nicht geachtet werden, nicht nur in seinem Verhalten, sondern auch in der Erkenntnis, die er zuläßt. Das natürliche Menschentum steht in seinem Verhalten und Erkennen in Gegensatz zu den Normen. Wer soll die Normen demgegenüber vertreten? Wer soll sie ausbilden? Und wer soll sie an dem widerstrebenden Willen mit Gewalt durchsetzen? Wer hat über die Menschen das Recht zur Gewalt und Herrschaft? Die Gesellschaft, die Summe der Individuen, ist weder zur sittlichen Einsicht befähigter noch zur Herrschaft und Gewalt über Menschen berechtigter als das Einzelsubjekt. Normenbildung und Herrschaft über den Menschen können nur von einer transsubjektiven Größe ausgehen. Und diese ist es, die im Begriff der Obrigkeit oder des Staates zum Ausdruck gebracht wird. Der Staat hat eine Autorität, die jedem Menschen und der Summe aller Menschen schlechthin überlegen ist.

Von dem normativen Wesen des Staates sind allerdings seine genetischen Wurzeln zu unterscheiden. Diese lernten wir in der natürlichen sowie in der geschichtlichen Verbindung der Menschen, in der Sünde, der zufolge die Stämme einander unterjochen, und in der Nötigung zur Bildung von Normen und einer sie durchführenden Zentralgewalt zum Schutz vor den gegenseitigen Übergriffen der Individuen in ihre Lebenssphären kennen. Genetisch betrachtet ist der Staat ein Natur- oder Geschichtsstaat, Gewaltstaat und Notstaat. Er ist aus der Natur und der Geschichte, der Sünde und dem Bedürfnis nach Sicherung gegen das Unrecht der Sünde hervorgegangen. Aber die genetischen Wurzeln der Staatsbildung haben nichts mit dem Wesen des Staates zu tun, wie es sich von den Normen aus darstellt, wie denn grundsätzlich von der empirischen Wirklichkeit des Verhaltens die Normenlehre zu unterscheiden ist. Und von den Normen aus ist eine Größe zu fordern, die für ihre Durchsetzung sorge und die über die Menschen Gewalt habe. Diese transsubjektive Größe kann nur der Staat oder die Obrigkeit sein, der Staat als Rechtsstaat. Und dieser ist durch seine normative Begründung nicht nur vom Gewalt- und Notstaat unterschieden, sondern vor allem auch vom Naturstaat, d. i. von jedem gesellschaftlichen Gebilde der Menschen selbst. Der Staat als Rechts-

staat oder Obrigkeit beruht nicht auf dem Zusammenschluß der Menschen und ihrem Willen, sondern er hat eine schlechterdings transsubjektive Autorität: er herrscht über die Menschen und zwar als der Vertreter des Richtigen und Seinsollenden.

Dieser normative Staatsbegriff kann in unserer Zeit nicht stark genug betont werden. Es gilt gerade heute als selbstverständlich, daß die Staatsgewalt ihr Recht allein von den Menschen herleiten könne. Der Gedanke, daß die Menschen unter einer unbedingten Herrschaft stehen, die nicht von ihnen kommt, sondern schlechthin über ihnen steht, ist dem blinden Libertinismus und Subjektivismus der heutigen Zeit unbekannt geworden. Die Menschen werden selbstherrlich gedacht; sie schaffen sich sogar ihre Obrigkeit und ihren Staat. In dieser Staatstheorie hat der Subjektivismus seine erstaunlichste Blüte getrieben. Diesem Subjektivismus und Liberalismus ist nun allerdings zuzugeben, daß die Menschen gegeneinander frei sind. Er ist eine berechtigte Reaktion gegen den Gewaltstaat und eine Form der Monarchie, die sich nicht auf die Vertretung des Rechts gründet. Aber er wird zum Unrecht gegenüber den Normen. Die Verwirrung der sittlichen Einsicht trägt eine wesentliche Schuld an der liberalen, subjektivistischen Staatsauffassung. Für die sittliche Erkenntnis ist *der Staat nicht Gebilde der menschlichen Gesellschaft, sondern ihr transsubjektiver Herr und Gewalthaber*. Er bildet sich nicht von unten her, sondern er kommt von oben herab. „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet." „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat!" Und zwar ist es wegen ihrer sittlichen Autorität „not, untertan zu sein nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen". Diese normative Bedeutung des Staates kommt am deutlichsten zum Ausdruck in einer Verfassung, in der nicht das Volk die höchste Obrigkeit wählt, sondern in der die höchste Obrigkeit unabhängig ist vom Volkswillen. Das Gottesgnadentum des Erbkönigtums ist der Ausdruck dieser normativen Anschauung vom Wesen des Staates.

Das Wesen des Staates scheint sich nun aber doch nicht darin zu erschöpfen, daß er Rechtsstaat sei. Damit werde er zum bloßen Polizeistaat herabgedrückt. Demgegenüber habe er auch eine Fülle

von positiven Aufgaben, die der Kultur zu dienen hätten. Der Staat sei wesentlich auch Kulturstaat. Diesen Staatsbegriff hat besonders die neuere Zeit, der Idealismus, im Gegensatz zum Rationalismus geltend gemacht. Im Staate komme die Vernunft zu ihrer vollen Verwirklichung. Diese Lehre vom Kulturstaat bringt nun aber in Wirklichkeit doch nichts neues zum Begriff des Rechtsstaates hinzu. Der Rechtsstaat hat für die Erfüllung aller Normen zu sorgen, die dem Menschen gegeben sind. Welche Aufgaben immer die Normenlehre aufwies, sie alle sind der Aufsicht und Förderung des Staates unterworfen. Der Staat ist der Vertreter aller Normen, die für den Menschen gelten. Insofern ist der Rechtsstaat als solcher Kulturstaat. Und wir gewinnen den ganzen Umfang seiner Aufgaben, wenn wir uns den Inhalt der Normenlehre vergegenwärtigen. Die erschöpfende Lehre vom Staat ist nur eine Anwendung der Normenlehre. Daß aber trotzdem die Lehre vom Staat nicht im Anschluß an die Normenlehre, sondern hier, in der Reaktionslehre ihren Ort hat, das hat seinen guten Grund. Wenn die Sittlichkeit im Menschen herrschte, so bedürfte es keiner weiteren Vertretung der Normen. Der Staat ist die Ergänzung der Sittlichkeit der Einzelnen.

Wenn wir demnach die Normenlehre durchzugehen haben, um die Aufgaben des Rechts- und Kulturstaates zu gewinnen, so ist die erste Aufgabe des Staates die Pflege aller der Pflichten, die die Existenz und das Wesen des Menschen stellen. In erster Linie stehen da aber die Pflichten der Selbsterhaltung mit ihren mannigfaltigen Bedingungen. Diese werden nun zwar spontan vom Menschen erfüllt. Daher bleibt für den Staat nur die Ordnung und Förderung dieser Funktionen übrig. Und deren bedarf es durchaus. Die gesamte Arbeit der Selbsterhaltung in einer Gesellschaft kann durch eine zentrale Macht nur größere Ordnung, Durchbildung und Steigerung empfangen. Neben der Selbsterhaltung steht aber die Ausbildung des Menschen zu einem vollkommenen körperlich-geistigen Organismus und einer sittlich-religiösen Persönlichkeit, sowie die Aufgaben des Geistes an der Wirklichkeit, Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Technik, jenes die Aufgabe der Erziehung in Familie und Schule, dieses die Aufgabe des reifen Geistes. Und für diese Pflichten des

Menschen ist der Staat als Förderer im besonderen Maße notwendig. Denn diese Funktionen gehören nicht zur Selbsterhaltung, sondern gehen weit über sie hinaus. Sie bilden die idealen Aufgaben des Menschen, die Idealkultur im Gegensatz zur materiellen Kultur der Selbsterhaltung. Was aber über die Selbsterhaltung hinausgeht, dazu findet sich der Mensch nicht unmittelbar angetrieben, ja dazu fehlt ihm vielfach die Voraussetzung, die sorglose Existenz. Daher erwachsen hier dem Staat besondere Pflichten: er muß einer Reihe von Menschen die Mittel zur Selbsterhaltung geben, damit sie den idealen Aufgaben des Menschen, der Ausbildung der Jugend und den Aufgaben des Geistes an der Wirklichkeit nachgehen können. Gegenüber den unmittelbaren Ständen der Selbsterhaltung muß er die idealen Stände der Idealkultur schaffen, um der Gesamtheit der menschlichen Kulturaufgaben gerecht zu werden. Diese Gebiete der materiellen und ideellen Kultur als Gegenstände der staatlichen Pflege geben dem Begriff des Kulturstaates einen besonderen Sinn.

Der Staat hat nun aber nicht nur gegenüber den individuellen Pflichten eine Aufgabe, sondern auch gegenüber den Verhältnissen des Menschen untereinander. Und zwar wird er zunächst schon an den persönlichen Verhältnissen interessiert sein. Ob Treue und Aufrichtigkeit oder die Selbstsucht in ihnen herrscht, kann ihm nicht gleichgültig sein. Das Verhalten von Person zu Person ist ein Hauptstück der Rechtspflege. Ebenso aber ist das durch die Außenwelt vermittelte Verhältnis der Menschen, die Sphäre des Eigentumserwerbes, ein Gebiet seiner Wirksamkeit. Und zwar ist einerseits der Schutz des Eigentums seine Aufgabe, andererseits aber auch die Geltendmachung der Existenzrechte der Besitzlosen. Während er die erste Aufgabe schon von alters her erkannt hat, ist er erst durch die neuere Entwicklung genötigt worden, sich auch der Besitzlosen anzunehmen. In diesem Kampfe zwischen Kapitalismus und Sozialismus, wo nicht gar zwischen Eigentum und Kommunismus kann allein eine übergeordnete Macht helfen. Wenn irgendwo, so kann hier, in den wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen, der Wert einer transsubjektiven empirischen Rechtsvertretung offenbar werden.

Endlich aber hat der Staat auch die Pflege der natür-

lichen Verhältnisse der Menschen zur Aufgabe. Er muß die Ordnung der Geschlechtsgemeinschaft aufrecht erhalten. Vor allem aber hat er die engste Beziehung zu den natürlichen Zusammenhängen der Menschen, zum Stamm und Volk. Allerdings fragt es sich, ob der Staat unbedingt nationalen Charakter haben muß. Und das ist offenbar für einen Rechtsstaat nicht nötig. Der Rechtsstaat könnte an sich durchaus alle Menschen umfassen. Er teilt den Universalismus der Normen. Und dieser Universalismus hätte dann die bedeutsame Folge, daß der universale Staat über allem Streit und Unrecht der einzelnen Menschheitsgruppen untereinander stünde, daß die Völker mit ihrem Verhalten sich seiner Kompetenz nicht entziehen könnten. Aber dieser Universalismus ist doch eine abstrakte Konstruktion. Wenn der Staat auch das absolute, übergeschichtliche Recht vertreten soll, so kann sich die Staatsbildung doch immer nur im konkreten geschichtlichen Leben der Menschheit vollziehen. Ja zu den Normen des Richtigen gehört geradezu auch die Pflege der natürlichen Verbindung der Menschen, Nationalität und Patriotismus. Es muß nicht als ein Zwang, sondern es kann auch als sittliche Pflicht und Aufgabe des Staates verstanden werden, daß er die nationalen Verbindungen zu pflegen habe.

Damit kommen wir aber zu einer letzten Aufgabe des Staates. Wenn der Staat zugleich eine nationale Bildung ist, so stehen wir vor der Möglichkeit des Unrechttuns zwischen den einzelnen Staaten. Wer soll dieses bestrafen? Eine übergeordnete Instanz gibt es hier nicht. Einem Schiedsgericht, das die Strafe verhinge, wird sich kein Volk fügen. So bleibt hier keine andere Lösung als der Krieg. Die Staaten müssen sich untereinander selber ihr Recht verschaffen. Vergeltung dürfen sie so wenig üben als der Einzelne; Rachekriege sind unsittlich. Aber Strafkriege darf, ja soll es geben. Auch das Unrecht im Verhältnis der Staaten muß gesühnt werden. So kann sich im Kriege auch das Strafgericht der höchsten Gerechtigkeit vollziehen. Damit haben wir einen letzten Fall der Reaktion gegen Unrecht. Er gehört nicht unter die subjektive Reaktion, obschon er von der einen Partei ausgeführt wird, sondern er ist normative Reaktion, die in Ermangelung einer übergeordneten Rechtsvertretung von der unrechtleidenden Partei selbst

durchgeführt werden muß. Diese ist dann nicht ihr eigener Funktionär, sondern der der Gerechtigkeit. Wenn also Eroberungs-, Streit- und Rachekriege verwerflich sind, so sind Notwehr- und Strafkriege erlaubt, ja gegebenenfalls Pflicht. Trotzdem aber ist nicht zu vergessen, daß die Strafkriege nur deshalb nötig sind, weil sich der Staat in die nationalen Verhältnisse der Menschheit einläßt. Gäbe es eine Rechtsvertretung, die unabhängig von diesen wäre und schlechthin über ihnen stünde, so würde sie für die Bestrafung des Unrechts zwischen den Völkern sorgen können.

Wenn wir aber endlich das Verhältnis der Untertanen zur Obrigkeit und zum Staat ins Auge fassen, so ergeben sich die Pflichten gegen den Staat aus dem bisherigen von selbst. Es sind eben die Pflichten, die der Mensch gegen die Normen und ihre Vertretung hat. In diesem Verhältnis ist besonders ein Verhalten von Bedeutung: der Kampf gegen die bestehende Vertretung der Obrigkeit und Staatsgewalt, die Revolution. Diese ist das größte Unrecht, wenn anders die Obrigkeit und Staatsgewalt treu im Dienste des Rechts und der Gerechtigkeit war. War sie das nicht, sondern mißbrauchte sie ihre Gewalt zu Willkür und Unrecht, so hörte sie eben damit auf, Obrigkeit zu sein.

Zweites Kapitel.

Die Erneuerung des Willens und ihre Folgen, Religiöse (christliche) Ethik. [1])

(Innere, transzendentale Reaktionslehre.)

Die Reaktion gegen den Willen, der die Normen verneint, kann nun aber nicht nur durch äußere Gewalt geschehen, wie das die Strafe zeigte, sondern auch durch eine innere Erneuerung des Willens. Und dies ist die vollkommene Reaktion, die grundsätzlich alles Unrecht unmöglich macht und einen grundsätzlich dem gebietenden Willen ergebenen Willen schafft. Auf diese innere

[1]) Die Literatur zur christlichen oder „theologischen" Ethik siehe am Schluß dieses Bandes.

Reaktion führte schon die Erörterung der normativen Reaktion überhaupt, sofern neben der gewaltsamen Bestrafung die andere Möglichkeit die Buße und Bekehrung war, neben der Todesstrafe das innere Selbstgericht. Es fragt sich nun aber, ob nicht der empirische Wille diese Reaktion, d. i. die sittliche Erneuerung leisten könne, ob nicht also die empirische Willenslehre die Mittel dieser Erneuerung und damit der vollkommenen Sittlichkeit aufbringen könne. An diese empirische Willenslehre muß jedenfalls die Lehre von der inneren Reaktion und Erneuerung anknüpfen, sofern die innere Reaktion im Unterschied von der gewaltsamen irgendwie Sache des Willens ist.

Die empirische Willenslehre zeigte uns nun neben der durch die eigene Zuständlichkeit ausgelösten Willensrichtung einen aktiven, freien Willen, der nicht mechanisch und unwillkürlich von den Gefühlen angetrieben wird, sondern der eine freie Selbstbestimmung nach dem gesamten Inhalt des Bewußtseins bedeutet. Und von diesem aktiven Willen sahen wir, daß er jener unwillkürlichen Willensrichtung Widerstand und eine Selbstbestimmung nach den erkannten Normen entgegensetzen kann. Wenn demnach eine natürliche, empirische Sittlichkeit nicht in Abrede gestellt werden kann, so fragt es sich doch, ob diese Selbstbestimmung nach dem Richtigen genügt. Vielen ist das so erschienen; ja es gibt ein Ideal des sittlichen Verhaltens, welches die vollkommene Sittlichkeit gerade in die fortgesetzte Überwindung der von der Lust ausgelösten Willensrichtung durch den aktiven Willen setzt und gerade in diesem Gegensatz ein Zeichen der Sittlichkeit sieht, um auf alle höhere Sittlichkeit zu verzichten. Für eine vorurteilsfreie Betrachtung aber ist es keine Vollkommenheit, wenn es bei dem Kampf des aktiven Willens gegen die von der Lust ausgelöste Willensrichtung bleibt. Vielmehr ist die Vollkommenheit darin zu sehen, daß die lustbestimmte Willensrichtung aufgehoben und durch die Lust am Gesetz oder am gebietenden Willen ersetzt würde. Die Vollkommenheit ist nicht die normgemäße Selbstbestimmung in ihrem Kampf gegen die unwillkürliche, natürliche Willensbeschaffenheit, sondern die Beseitigung der letzteren durch den sittlichen Willen, dessen Lust das Gesetz und der gebietende Wille ist.

Dieses Ideal aber, das sich für eine vorurteilsfreie Betrachtung von selbst versteht, bezeichnet die Grenze aller empirischen Willensfähigkeit. Wie weit es der aktive Wille mit seiner normgemäßen Sittlichkeit immer bringen möge, er ist ohnmächtig gegen die Strebungen, die sich ohne sein Zutun und vor aller seiner Aktivität infolge der subjektiven Zuständlichkeit auslösen. Wohl kann er bei der Verwirklichung dieser Strebungen hindernd ins Mittel treten, aber die Entstehung derselben ist nicht in seiner Macht; bevor er tätig wird und sie merkt, sind sie schon da; denn ihr Boden ist ein ganz anderer als der seinige: nicht das aktive Selbstbewußtsein, sondern die passive, einzelne Zuständlichkeit; mit dieser ist die Strebung unmittelbar und unabtrennbar verbunden. Keine Willensanstrengung kann hindern, daß immer wieder in uns die Strebungen der Lust und Unlust entstehen. Nehmen wir z. B. den Affekt des Zornes und der Rache, so können wir offenbar wohl seine Ausführung und Herrschaft hindern, aber nicht seine Entstehung. Dieselbe liegt vor allem bewußten Wollen im Gebiet der unwillkürlichen Regungen. Sie ist eine natürliche Beschaffenheit und nicht ein Erzeugnis des aktiven Willens.

Wenn so der aktive Wille die natürliche Willensbeschaffenheit nicht beseitigen kann, so ist er noch weniger imstande, die entgegengesetzte, sittliche Willensbeschaffenheit zu erzeugen. Keine Willensanstrengung kann dem Bewußtsein die gänzliche Neuorientierung bringen, nach der es statt der eigenen Zuständlichkeit den gebietenden Willen als seine Lust empfände und ebenso natürliche normgemäße Strebungen hätte. Diese Willensbeschaffenheit kann nur da vorhanden sein, wo statt der eigenen Zuständlichkeit der gebietende Wille regiert und das innere Leben des Menschen ausmacht. Sie hängt davon ab, daß an Stelle der eigenen Zuständlichkeit mit derselben Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der gebietende Wille im Bewußtsein wirksam sei. Die sittliche Willensbeschaffenheit steht zum aktiven Wollen im apriorischen oder transzendentalen Verhältnis. Das empirische Willensleben kann sie nicht erreichen, sie muß vor ihm da sein. Daher ist denn auch ihr Bestimmungsgrund nicht von empirischer Art, sondern transzendental. Wenn aber die empirische Sittlichkeit den sittlichen Willen nicht zustande bringen kann, so werden wir

doch andererseits sehen, daß die empirische Sittlichkeit in ihrer Vollendung durchaus von ihm abhängt. Die empirische Sittlichkeit kann sich nicht vollenden, wenn nicht durch einen neuen Willen, für den die Normen nicht mehr von außen gegebene, normative Gesetze sind, sondern die bloßen Beschreibungen seiner tatsächlichen Strebungen, wie die Naturgesetze die bloßen Ausdrücke der tatsächlichen Naturvorgänge, und der in seinen Strebungen sogar den Inhalt der Gebote noch weit hinter sich läßt.

A. Die sittliche Willensbeschaffenheit.

Es handelt sich also zunächst darum, wie die Beschaffenheit des sittlichen Willens genauer zu denken sei. Danach erst können wir von der empirischen Sittlichkeit reden, die seine Frucht ist. Wiederum aber ist bei der Erörterung der sittlichen Willensbeschaffenheit gänzlich davon abzusehen, ob und wie sie dem empirischen Menschen möglich ist. Das wird sich ergeben, wenn ihr Begriff oder ihr Wesen deutlich geworden ist.

I. Das Wesen des sittlichen Willens.

Worin nun das Wesen des sittlichen Willens besteht, kann hier nicht mehr zweifelhaft sein: in der Hingabe an den gebietenden Willen. Wie von Natur die eigene Zuständlichkeit die Strebungen des Menschen regiert, so sollte das Gesetz gleich willige Strebungen hervorbringen. Dieselbe Lust und Willigkeit, die die natürlichen Strebungen kennzeichnet, sollte dem Gesetz gehören, und mit der gleichen Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, mit der die eigene Zuständlichkeit Strebungen in uns auslöst, sollte das Gesetz Strebungen in uns bewirken. In diesem Sinne ist das Ideal der Sittlichkeit die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz. Diese normative Willensbeschaffenheit bedeutet eine Verneinung und Hingabe der Selbstliebe. Die Stelle, die im natürlichen Bewußtsein die eigene Zuständlichkeit einnimmt, soll das Gesetz innehaben.

Der sittliche Wille bedeutet also zunächst eine grundsätzliche Selbstverneinung. Aber diese Selbstverneinung hat nicht rein negativen Sinn wie jene, die Bewußtsein und Wille

zum Erlöschen und durch dieses zur Leidlosigkeit bringen will. Vielmehr kommt es ihr gerade auf einen positiven Bestimmungsgrund an: auf den imperativen Willen, das Gesetz. Sie ist nicht bloße Selbstverneinung, sondern Bestimmtheit durch den gebietenden Willen. Die Selbstverneinung ist die bloße Folge der imperativen Bestimmtheit. Sie selbst ist nicht das erste, indem sie dem unbedingten Bestimmungsgrund erst den Raum schaffte, sondern die unbedingte Bestimmtheit ist das erste, dem sich die Selbstverneinung als Anhang anschließt. Die bloße Selbstverneinung kann auch deshalb nicht der Anfang und die Grundlage sein, weil sie als bloße Verneinung unmöglich ist. Der Wille kann sich nicht in ein bloßes Nichts aufheben; er muß einen Gegenstand der Hingabe haben. Ja auch mit einem bloßen Gegenstand wäre es nicht genug, wenn derselbe nicht selbst erst den Einfluß auf den Willen ausübte, der den Willen zur Hingabe bringt. Der Gegenstand der Hingabe muß ein solches Wesen haben, daß seine Vergegenwärtigung eins und dasselbe ist mit der Bewirkung der Hingabe. Der Gegenstand der Hingabe muß wesentlich der Bestimmungsgrund der Hingabe sein. Es handelt sich also um eine schlechthinige oder unbedingte Hingabe des Willens, die von einem entsprechenden Bestimmungsgrund ausgeübt wird. Der sittliche Wille ist die analytische Wirkung eines unbedingten Bestimmungsgrundes.

Dieser Bestimmungsgrund kann nun nur im Gesetz gesucht werden. Und zwar ist die Reinheit dieses Bestimmungsgrundes zu betonen. Das Gesetz selbst muß der Bestimmungsgrund sein. Damit ist jeder besondere Inhalt des Bestimmungsgrundes ausgeschlossen. Es darf nicht der Inhalt der einzelnen Gebote sein, der den Willen zum Gehorsam bestimmt. Jeder besondere Inhalt würde den Willen dadurch bestimmen, daß er eine angenehme Zuständlichkeit im Subjekt erzeugt. Hier aber soll das Gesetz als solches, nicht nach seinem Inhalt, sondern als gebietender Wille den menschlichen Willen bestimmen. Der unbedingte Bestimmungsgrund, der die sittliche Willensbeschaffenheit erzeugt, soll die bloße Form des Gesetzes sein, d. i. der Imperativ als solcher. Diese bloße Form des Gesetzes hat aber dennoch eine große inhaltliche Bedeutung. Und zwar ergibt sich dieselbe aus

dem Vergleich mit der natürlichen Willensbestimmtheit. Sie fordert die Verlegung des Bestimmungsgrundes aus der eigenen Zuständlichkeit in einen anderen Willen. Und damit bedeutet sie eine völlige Neuorientierung und -bestimmung des Willens. Die bloße Form des Gesetzes als Bestimmungsgrund bedeutet eine neue Willensbeschaffenheit. Es genügt zu dieser Willensbeschaffenheit, daß der Bestimmungsgrund ein vom Subjekt und seiner eigenen Zuständlichkeit verschiedener Wille sei.

Dieser Bestimmungsgrund, der sich den Willen des Menschen zu eigen machen soll, kann aber auch deshalb in keiner inhaltlichen Größe der Erfahrungswelt gesucht werden, weil keine empirische Größe die ganze innere Hingabe des Menschen in Anspruch nehmen darf. Wohl verpflichten uns empirische Größen, unsere Mitmenschen, zu einzelnen hingebenden Handlungen und Gesinnungen; aber keiner kann das persönliche Grundverhalten des Menschen für sich in Anspruch nehmen. Allen empirischen Größen und ihren Verpflichtungen gegenüber bleibt das Subjekt immer noch selbständig und zur Selbstbehauptung berechtigt. Keine empirische Größe kann die Stellung im Willensleben und persönlichen Sein einnehmen, die die eigene Zuständlichkeit hat, die Stellung des beherrschenden Bestimmungsgrundes. Vielmehr würden wir die Hingabe des persönlichen Lebens an eine empirische Größe als Vergötterung bezeichnen. Wenn eine Mutter in ihrem Kinde, die Gattin im Gatten aufgeht, so ist das eine unberechtigte Preisgabe der Selbständigkeit; einem Menschen gegenüber dürfen wir uns selbst nicht aufgeben. Der Bestimmungsgrund persönlicher Hingabe kann nur ein von allen empirischen Größen unterschiedener Wille sein. Das Gesetz als solches, d. i. als gebietender Wille, kann allein die Stellung im Bewußtsein einnehmen, die von Natur die eigene Zuständlichkeit hat. Es kann nur eine doppelte Willensbeschaffenheit geben: entweder die von der eigenen Zuständlichkeit bestimmte oder die von einem gebietenden Willen bestimmte; ein drittes kann es nicht geben, denn es gibt keinen Bestimmungsgrund, der das persönliche Grundverhalten in Anspruch nehmen könnte, als die eigene Zuständlichkeit oder den gebietenden Willen; ein besonderer empirischer Inhalt kann nie der Gegenstand der grundsätzlichen Willenshingabe werden.

Für diese Willensbeschaffenheit nun aber, die ganz Hingabe an den gebietenden Willen ist, ist das Gesetz mehr als das bloß Richtige bestimmter Tatsachen und Verhältnisse der Wirklichkeit. Nicht als ob der Bestimmungsgrund der sittlichen Willensbeschaffenheit inhaltlich mehr wäre als das Gesetz oder die einfache Gebotenheit der betreffenden Handlungen. Dann wäre die Reinheit des Bestimmungsgrundes aufgehoben und ein Heteronomismus herbeigeführt. Es ist hier also als Grundsatz aufzustellen, daß der sittliche Bestimmungsgrund immer nur die Form des Gesetzes sein könne. Das ist die Schranke gegen allen Heteronomismus, der der neuen Ansicht vom sittlichen Bestimmungsgrund, um die es sich weiterhin handelt, vorgeworfen werden könnte. Wenn aber der sittliche Bestimmungsgrund inhaltlich nicht verändert wird, so kann es nur die Wirklichkeit sein, die er durch die sittliche Willensbeschaffenheit für diese selbst gewinnt. Wenn man die Form des Gesetzes an sich, ohne ihre Beziehung zum sittlichen Willen, betrachtet, so kann man nicht sagen, daß sie an sich selber eine Wirklichkeit wäre. Sie ist die bloße Form, in der sich die empirischen Tatsachen und Verhältnisse für unser Handeln geltend machen, aber sie stellt nicht selbst eine Wirklichkeit dar. Für den Willen aber, der sich ihr hingibt, wird sie selbst zu einer Realität. Der Wille kann sich nicht einer Form hingeben, die ein bloßer Gedanke wäre, sondern nur einer Wirklichkeit. Es wäre ein völliger Widerspruch in sich, von der Persönlichkeit die Hingabe an eine bloß sachliche, ideelle Größe zu verlangen. Die Persönlichkeit kann sich nur einem wirklichen Willen ergeben, aber nicht der Form des Gesetzes als solcher. Durch die Hingabe des Willens wird der Imperativ des Gesetzes für den Willen selbst eine Wirklichkeit. Er tritt aus der Sphäre des bloßen Gedankens in die der Wirklichkeit über; wenn er vorher nur ein Produkt des ethischen Denkens war, wird er jetzt eine Realität, wenn auch nur eine Realität des sittlichen Seins. Wer wirklich in der gänzlichen Hingabe des Willens steht, der kennt auch einen wirklichen Herrn. Der Bestimmungsgrund der Hingabe muß so sehr eine Wirklichkeit sein wie diese selbst.

Somit erschließt sich dem sittlichen Willen, sofern er nur in

einem Menschen vorhanden wäre, eine neue, übersinnliche Wirklichkeit. Sie ist übersinnlich, da ja die Form des Gesetzes keine empirische Größe oder Wirklichkeit darstellt und da andererseits auch keine empirische Größe den Bestimmungsgrund gänzlicher Hingabe bilden kann. Die Wirklichkeit dieses Bestimmungsgrundes ist aber nicht unmittelbar eine äußere Wirklichkeit im Raume. Eine solche ist in der sittlichen Willensbeschaffenheit nicht unmittelbar gesetzt. Die sittliche Erfahrung ist kein Gottesbeweis nach Art der kosmologischen Gottesbeweise, die von der äußeren Wirklichkeit im Raume ausgehen. Vielmehr ist ihr Bestimmungsgrund zunächst und unmittelbar nur eine Wirklichkeit ihres persönlichen Seins. Diese Wirklichkeit steht zunächst nur nach Art des eigenen persönlichen Seins des Menschen und in dem Zusammenhang desselben fest, aber nicht außerhalb desselben, im Rahmen der äußeren, räumlichen Welt. Nicht das Weltbewußtsein ist der grundlegende Ort dieser Wirklichkeit, sondern das Selbstbewußtsein. Der unbedingte Bestimmungsgrund ist nicht in erster Linie ein räumlich materielles Ding, sondern ein Wille, der durchs sittliche Grundverhalten der Person erfahren wird, eine Realität der menschlichen Persönlichkeit und nicht des Kosmos. Daher ist er auch nicht durch ein rein theoretisches, gegenständliches Erkennen festzustellen, sondern nur durch ein persönliches Verhalten. Er ist keine Wirklichkeit, die sich dem reinen Erkennen nachweisen ließe, sondern eine Wirklichkeit, deren Annahme persönlich, sittlich bedingt ist. —

Demnach sind wir hier an dem grundlegenden Punkte für das System der Erkenntnis des Übersinnlichen angelangt. Wir haben in der empirischen Wirklichkeit einen Punkt gefunden, an dem das Übersinnliche eingreift und erfahren werden kann: die Willensbeschaffenheit, die erst die vollendete Sittlichkeit darstellt. Hier würde sich also die Lösung des religiösen Problems zu zeigen beginnen, das in der Anwendung der Wirklichkeitsfrage auf das Übersinnliche besteht. Daher kann diese sittliche Erfassung des Übersinnlichen nur im Vergleich mit den anderen Lösungen des religiösen Problems voll gewürdigt werden.

Die unmittelbare Art der Vergewisserung um eine übersinnliche Wirklichkeit ist diejenige, die nicht durch ein besonderes

persönliches Verhalten, sondern lediglich auf Grund der objektiven Wirklichkeit, die der Erfahrung gegeben ist, die übersinnliche Wirklichkeit nachweisen will, und zwar naturgemäß als eine solche der äußeren Welt, als kosmische Wirklichkeit. Das kann dann entweder so geschehen, daß die ganze Erfahrungswelt zur Grundlage gemacht wird, wie das die Gottesbeweise tun, oder so, daß einzelne Tatbestände in ihr, die als unerklärbar aus dem empirischen Kausalzusammenhang herausfallen, zur Grundlage gemacht werden, wie das besonders die Offenbarungstheologie tut, die von den Wundern in der Welt ausgeht. Diese objektive und unmittelbare Vergewisserung um das Unsichtbare kann nun aber nicht zum Ziele führen, wie wir im dritten Hauptteil sehen werden. Kein Denken, wie sehr immer seine Ausgangspunkte in der Welt begründet sein mögen, kann wirklich eine übersinnliche Wirklichkeit erfassen.

Neben dieser unvermittelten objektiven Durchführung der Wirklichkeitsfrage bleibt dann aber nur noch eine subjektive übrig. Diese verzichtet zunächst auf den Nachweis der Wirklichkeit des Übersinnlichen und will statt dessen zunächst nur nachweisen, daß die Religion dem Menschen um seinetwillen nötig sei. Das ist die anthropologische Durchführung der subjektiven Methode. Diese ist der Anfang eines Wirklichkeitsbeweises für die Religion. Es ist offenbar schon viel gewonnen, wenn die Notwendigkeit der Religion als menschlicher Funktion oder menschlichen Verhaltens innerhalb der der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit nachgewiesen ist. Man kann hier den Grundsatz aufstellen, der für die Geltung der Religion in der Erfahrungswelt grundlegend ist: der Mensch soll Religion haben, oder noch genauer: die Erfahrungswelt fordert vom Menschen Religion. Damit ist eine Grundlegung der Religion erreicht, die keiner Metaphysik oder Offenbarungstheologie möglich ist. Und diese Grundlegung der Religion ist auch gerade hier vollendet.

Die Religionspsychologie konnte diese Grundlegung nur in beschränktem Umfang und Maß erreichen. Der Nativismus, der die Angeborenheit oder doch die rein innerseelische Notwendigkeit der Religion behauptete, ließ sich vor einer wissenschaftlichen, empirischen Psychologie nicht halten. Die bewußtseinstranszen-

dente Religionspsychologie konnte es auch nicht zum Nachweis wirklicher Notwendigkeit der Religion bringen, der von der objektiven Wirklichkeit aus anerkannt werden müßte. Sie stellt die Religion als Gebilde von Einflüssen der Welt auf die Seele dar: aus dem Eindruck der hervorragenden Naturerscheinungen wurden die Naturgötter, aus dem Eindruck der Abhängigkeit der Existenz von der Wirklichkeit die Lebensgötter, aus dem Eindruck der praktischen Normen der empirischen Lebensverhältnisse die Gewissensgötter. In jedem Fall also ist es nur der Eindruck empirischer Faktoren, der den Gottesglauben bilden läßt. Eine wirkliche, objektive Notwendigkeit auf Grund der Erfahrungswelt besteht nicht. Denn keiner der eindrücklichen Faktoren fordert wirklich den Gottesgedanken, da sie alle rein empirisch sind und sie auch kein überempirisch bestimmtes Verhalten fordern.

Anders verhält es sich schon mit den Werturteilen. Diese sind doch nicht eine bloße Einbildung des Bewußtseins, sondern sie haben in wirklichen Bedürfnissen des Bewußtseins, die sich das Bewußtsein nicht einbildet, sondern die ihm notwendig sind, ihren Grund. Wenn es z. B. der Lebenstrieb ist, der in Ermangelung empirischer Befriedigung zum Übersinnlichen seine Zuflucht nimmt, so ist das ohne Zweifel ein Weg, der eine wirkliche anthropologische Notwendigkeit der Religion darstellen kann. Die ganze Schwäche dieses Weges wird offenbar, wenn man nach der Art seiner Vergewisserung um den Gegenstand fragt, worauf noch zurückzukommen sein wird. Aber wenn es sich lediglich um die anthropologische Begründung der Religion handelt, so wird man den Weg der Werturteile anerkennen müssen. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns ihren gemeinsamen Sinn vergegenwärtigen: die Religion hat in der Tat zunächst schon einmal die Bedeutung, die Nothelferin der Menschen zu sein.

Dieser anthropologischen Notwendigkeit fügt nun aber die Ethik doch noch eine bessere und bedeutsamere hinzu. Nach ihr ist die Religion nicht nur um der menschlichen Bedürfnisse willen notwendig, sondern auch um des Verhaltens willen, das die transsubjektive Wirklichkeit vom Menschen fordert. Die Religion ist die tiefste Voraussetzung des den Normen entsprechenden Verhaltens. Damit ist eine Notwendigkeit von höherer Art gegeben.

Die der Werturteile war nur eine subjektive, die der Sittlichkeit ist eine transsubjektive und normative. Nicht die Triebe des Menschen sind es, die hier zu Gott führen, sondern die transsubjektive Wirklichkeit fordert das Gott entsprechende Verhalten. So wird erst durch die Ethik der anthropologische Nachweis der Religion vollendet. Die Ethik ist die entscheidende Apologetik der Religion vor dem Forum der Erfahrungswelt. Was die objektiven Methoden, die Gottes Dasein nachweisen wollen, nicht vermögen, das leistet die Ethik: den Nachweis, daß der Mensch der Erfahrungswelt Religion haben soll. Zu diesem Nachweis würde schon der bisherige Gang der Ethik genügen, sofern er von den empirischen Normen durch die Erkenntnis der Unfähigkeit des empirischen Willens zu dem Ideal der sittlichen Willensbeschaffenheit vorgedrungen ist. Wir werden ihn aber noch vervollständigt sehen, wenn sich zeigen wird, daß die sittliche Willensbeschaffenheit, d. i. die Religion, sittliche Früchte trägt, die weit über die empirischen Normen hinausgehen, daß sie ganz andere Werke tut, als die, die gefordert werden können, wie sie denn auch schon die geforderten nicht auf die von außen kommende Forderung hin tut, sondern auf Grund der inneren Willigkeit und Lust am Willen des Herrn.

Wenn so die anthropologische Grundlegung der Religion durch die Ethik vollzogen wird, so ist damit doch noch nicht die Wirklichkeitsfrage an der Religion zur Ruhe gekommen. Allerdings ist der Religion ein Wirklichkeitswert innerhalb der Erfahrungswelt zuerkannt worden. Und es ist zu beachten, daß schon darin eine Beantwortung der Wirklichkeitsfrage liegt. Aber dieser Nachweis betrifft doch nur die Geltung der Religion vor dem Forum der Erfahrungswelt. Dieses aber ist der Religion doch nur äußerlich. Sie selbst ist vielleicht gar nicht an jener empirischen Geltung interessiert; sie betrachtet das empirische Forum als exoterisch. Ihr eigenes Interesse geht nicht auf die Erfahrungswelt und ihre Geltung in derselben, sondern auf ihren Gegenstand und ihre Erfassung desselben. Das ist das esoterische Interesse der Religion, ob sie ihren Gegenstand erfaßt. Und bei dieser Frage setzt der Wirk-

lichkeitsmaßstab erst in entscheidender Weise ein. Es fragt sich, ob das religiöse Verhalten seinen Gegenstand wirklich erfasse.

Mit dieser Frage erschließt sich eine dritte Art der Erkenntnis des Übersinnlichen. Wenn die erste Art in Metaphysik und Wundertheologie das Übersinnliche ohne Vermittlung des religiösen Verhaltens auf Grund der objektiven Wirklichkeit als neue Wirklichkeit nachweisen wollte und wenn die zweite Art in skeptischer Resignation gegen die Wirklichkeit des Übersinnlichen lediglich den Wert des Glaubens an sie für den Menschen durch Religionspsychologie oder Ethik nachwies, so vereinigt die dritte Art die Interessen der beiden anderen Arten. Es handelt sich hier nämlich ebensosehr wie bei den objektiven Methoden um die übersinnliche Wirklichkeit selbst. Dadurch unterscheidet sich diese dritte Art von dem bloß anthropologischen Nachweis der Notwendigkeit der Religion. Sie will nicht zeigen, daß die Religion notwendig sei, sondern daß die Religion ihren Gegenstand wirklich erfasse und erreiche. Das ist ihre objektive Tendenz. Diese wird nun aber in grundverschiedener Weise gegenüber jenen objektiven Methoden durchgeführt. Die Religion ist weit entfernt, nach Art der Metaphysik und Wundertheologie aus der objektiven Wirklichkeit der Erfahrung die Wirklichkeit des Übersinnlichen nachzuweisen; auf solche äußere, kosmische Wirklichkeit des Unsichtbaren kommt es ihr zunächst und grundleglich gar nicht an. Vielmehr fragt sie sich, ob sie durch ihr religiöses Verhalten selbst die übersinnliche Wirklichkeit erfassen könne. Sie will keine kosmische und rein theoretische Vergewisserung und Erfassung Gottes, sondern eine durch das religiöse Verhalten vermittelte, persönliche, praktische. Sie will keine unmittelbare objektive Theologie, sondern eine durch das subjektive Verhalten des Menschen vermittelte objektive Theologie. Sie will keine Gotteserkenntnis aus der objektiven Wirklichkeit der Welt, sondern eine Gotteserkenntnis der Religion oder der Frömmigkeit, kein theoretisches Erkennen des Übersinnlichen, sondern ein praktisches, persönliches Erkennen.

So steht die religiöse Theologie in der Mitte zwischen der rein objektiven Theologie und der bloß anthropologischen Religions-

lehre. Genauer aber bedeutet diese Mittelstellung im Blick auf die objektive Theologie nur eine Aufnahme des Interesses an der übersinnlichen Wirklichkeit selbst, während die Durchführung des Interesses, ja sogar der Gegenstand des Interesses, die Art von Wirklichkeit des Übersinnlichen, auf die es hier und dort ankommt, eine grundverschiedene ist. Im Blick auf die objektive Theologie liegt also keinerlei wirksame Anknüpfung vor, sondern nur ein Verhältnis der Analogie. Die anthropologische Religionslehre aber ist geradezu die Grundlage der religiösen Theologie. Wenn nämlich das religiöse Verhalten aus sich eine Theologie entwickelt, so wäre diese für die Erfahrungswelt und alles empirische Denken doch ein Geheimnis, zu dem der Empirie jede Einführung fehlte, wenn nicht die Religion selbst, die die Grundlage dieser Theologie ist, als ein berechtigtes, ja notwendiges Stück des empirischen Menschentums nachgewiesen werden könnte. Die aus der Religion entwickelte Theologie bedarf des Nachweises der empirischen Notwendigkeit der Religion. Die anthropologische oder empirische Religionslehre ist die unerläßliche Grundlage der Theologie, die die Religion oder die Frömmigkeit in sich enthält.

Damit erst kann sich die Erkenntnis des Übersinnlichen abschließen. Die Wirklichkeitsfrage ist also in doppelter Weise gegenüber der Religion durchzuführen. Erstens muß gezeigt werden, daß die Religion ein notwendiges Stück des empirischen Menschentums ist, unangesehen der Frage, ob Gott ist oder nicht, worüber ohne Voraussetzung überhaupt nichts ausgemacht werden kann. Dieser erste Nachweis ist der exoterische Beweis der Religion, der vor dem Forum der Erfahrungswelt geschieht. Zweitens aber muß gezeigt werden, ob und wie das religiöse Verhalten selbst seinen Gegenstand wirklich erfasse. Und das ist der esoterische Beweis der Religion, der nur vor dem Forum der Religion selbst möglich ist. Diese beiden Durchführungen des Wirklichkeitsmaßstabes sind in der Ethik, soweit sie hier gefördert ist, möglich. Das ist nur für die zweite Durchführung noch zu zeigen.

Damit kommen wir nun erst zu dem Wesen der Religion, d. i. zum normativen Religionsbegriff. Was die Religion

sein soll, kann nicht durch die genetische Religionspsychologie festgestellt werden. Dieselbe hat vielmehr nur die tatsächlichen Wege darzustellen, die das Bewußtsein unwillkürlich von der Erfahrungswelt zum Glauben einschlägt. Diese genetischen Motive können offenbar nicht zu einem normativen Religionsbegriff führen; das Wesen der Religion ist von den möglichen Entstehungsweisen des Glaubens durchaus zu unterscheiden. Der Maßstab aber, nach dem die normative Religionspsychologie verfährt, kann für eine vorurteilsfreie Erwägung nur darin liegen, ob das religiöse Verhalten die übersinnliche Wirklichkeit wirklich erfaßt. Die Art der Religion ist die wahre, die das Übersinnliche wirklich erfaßt, d. i. in der das Übersinnliche wirklich zur Geltung kommt. Dieser Maßstab von der Erfassung des Gegenstandes ist die notwendige Ergänzung der Forderung, daß die Religion in der Erfahrungswelt begründet sei. Die normative Religionspsychologie hat sich vielfach mit dieser Forderung begnügt. Wenn sie nur zeigen konnte, daß von einem Punkt der Erfahrungswelt aus die Religion oder der Glaube notwendig sei, so glaubte sie genug getan zu haben. So fand ein Schleiermacher in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und andere in den Werturteilen das Wesen der Religion. Bei diesen Bestimmungen wurde der Maßstab in der Begründung des Glaubens in der Erfahrungswelt gesehen, statt daß danach gefragt würde, ob diese Wege wirklich den religiösen Gegenstand erfassen. Der exoterische Beweis der Religion kann aber nie für das Wesen der Religion entscheidend sein, selbst wenn es der ethische Beweis wäre. Die empirische Notwendigkeit des religiösen Verhaltens irgendeiner Art kann offenbar für das Wesen und die Wahrheit der Religion selbst nichts ausmachen. Das kann nur die Frage, ob die betreffende Religionsform wirklich den Gegenstand aller Religion, die übersinnliche Wirklichkeit, erfaßt.

Wenn wir nun diesem Maßstab gemäß fragen, welches das Verhalten oder Glauben des Menschen sei, in dem das Übersinnliche erfaßt wird, so versagen alle Religionsbegriffe, die wir in der genetischen Religionspsychologie fanden, auch der des Werturteils, der bei dem exoterischen Beweis noch anzuerkennen war. Die Religionsformen, die von den Einflüssen

der Welt ausgehen, von dem Eindruck der Naturerscheinungen, der Abhängigkeit des Lebens von der Welt und von den Normen des Verhaltens, haben eben damit nicht das Übersinnliche zu ihrem Inhalt, sondern die empirische Wirklichkeit. Die Gottheiten der Natur, des Lebens und des Gewissens haben offenbar einen Inhalt, der nichts anderes als die empirische Wirklichkeit ist. Deshalb kann in ihnen das Übersinnliche als solches, nach seinem spezifischen Wesen, nicht zur Geltung kommen, wenn auch diese Wege den Vorzug haben, daß sie nicht selbstgeschaffene des Subjekts sind, sondern daß sie von einer transsubjektiven Gegebenheit ausgehen. Die Religionsformen aber, die von den Bedürfnissen des Subjekts ausgehen, haben zwar eine übersinnliche Wirklichkeit zum Inhalt, sofern sie grundsätzlich über die Welt hinausgehen; aber bei ihnen fehlt der Eindruck des Transsubjektiven, den die Einflüsse der Welt im Bewußtsein hervorbrachten. Daher können sie ebensowenig wie die von den Einflüssen der Welt ausgehenden Religionsformen dem Illusionismus entgehen. Gerade bei den Werturteilen hat sich bekanntlich der Illusionismus immer wieder eingestellt.

Demgegenüber gelingt es nun dem sittlichen Grundverhalten wirklich das Übersinnliche zu erfassen. Zunächst kommt in ihm das Übersinnliche nach seinem eigentlichen Inhalt zur Geltung. Die Hingabe des Willens und der Person kann keine empirische Größe zum Gegenstand oder Bestimmungsgrund haben. Keine empirische Größe kann die Hingabe des Willens verlangen, auch nicht die höchste, ein Mensch. Vielmehr nennen wir die gänzliche Bestimmtheit der Liebe durch eine empirische Größe eine Vergötterung. Dann aber kann allein im Übersinnlichen der Bestimmungsgrund der vollen Hingabe gesucht werden; der schlechthinige Herr des Menschen kann nur der Unsichtbare sein. Wenn so das Übersinnliche als solches, d. i. seinem Wesen nach, im sittlichen Willen zur Geltung kommt, so ist dazu aber auch das andere Merkmal des Wirklichkeitsbegriffs erfüllt: die transsubjektive Gegebenheit desselben. Der Gegenstand der Hingabe wird nicht vom Bewußtsein selbst erzeugt, wie in den Werturteilen der Bürge der menschlichen Bedürfnisse. Vielmehr steht er im schroffsten Gegensatz zu allen

eigenen Intentionen des Bewußtseins und Willens, wie sie von Natur sind. Er ist die Negation aller eigenen Intentionen des Subjekts. Daher kann er nicht vom Menschen selbst gesetzt werden, sondern nur ohne sein Zutun über ihn kommen. So sind die Merkmale des Wirklichkeitsbegriffs in der sittlichen Erfahrung des Übersinnlichen erfüllt. Der Bestimmungsgrund der sittlichen Willensbeschaffenheit kann allein im Übersinnlichen liegen, und das Übersinnliche ist in ihr auf transsubjektive Weise gegeben. [1])

Die Wirklichkeit, die das Übersinnliche auf diesem Wege gewinnt, ist nun aber nicht gleich eine äußere, räumliche, sondern grundleglich nur eine innere des persönlichen Seins. Der sittliche Wille kann nicht ohne das Übersinnliche als Gegenstand und Bestimmungsgrund seiner Hingabe sein. Aber über die kosmische Existenz des Übersinnlichen ist unmittelbar nichts im sittlichen Willen enthalten. Wenn jedoch einmal die innere, persönliche Gewißheit vom Übersinnlichen besteht, so kann es nicht ausbleiben, daß sich diese Gewißheit auch auf die äußere Wirklichkeit, aus dem Selbstbewußtsein ins Weltbewußtsein überträgt. Der

[1]) Vgl. Baaders Worte, Ww. II 458, 460: „Der Mensch hat ein untrügliches Kriterium zur Hand, welches ihm die Vermengung des nicht kreatürlichen Gebens und Empfangens mit dem kreatürlichen ganz unmöglich macht. Wie ich nämlich in meinem Aufgehobenwerden (aus einem Gesetztsein in ein anderes) das Aufhebende überhaupt als solches, d. h. als Objekt inne werde, und wie mir das Lassen meiner selbst (als Kausalität) die Objektivität dessen beweiset, an den ich diese lasse oder lassen kann, so beweiset mir die totale Aufhebbarkeit meiner selbst, daß dieses Objektive nicht selbst wieder ein Endliches wie ich ist, sondern der Unendliche selber.“ „Der Mensch als erkennend das Wahre, als wollend das Gute und als schaffend das Rechte (denn eines und dasselbe heißt gedacht wahr, gewollt gut, getan recht) hat kein anderes Kriterium als dieses Bewußtsein der gänzlichen, völlig gelungenen Aufgabe seiner selbst und alles Anfangens und Gründens nicht in sich, nicht in einer anderen Kreatur, sondern in Gott, und er ist sich hierbei der Gegenwart Gottes so klar bewußt, als ihn das Wissen seines Losseins vom bösen Gewissen über die effektive Gegenwart desjenigen nicht in Zweifel läßt, der allein Sünden vergeben kann. Der Inhalt der frohen Botschaft war und ist kein anderer, als Verzeihung dem Sünder und der effektiven Vergegenwärtigung des Verzeihenden durch das Gebet und durch die Buße.“

Glaube kann unmöglich bei dem inneren, persönlichen Sein stehen bleiben; sobald vielmehr das Bewußtsein an die Vorstellung des Übersinnlichen geht und nach seiner Existenz fragt, kann es der räumlichen Welt nicht ausweichen. Ursprünglich ist der Glaube keine Tat des reflektierenden Bewußtseins, sondern der unreflektierte, selbstverständliche Inhalt des sittlichen Willens. Er muß aber aus dieser Sphäre in die der äußeren Wirklichkeit mit psychologischer oder erkenntnistheoretischer Notwendigkeit übergehen. Als zweite Sphäre der Gotteslehre ist also die Lehre vom Sein Gottes in der Welt auszubilden. Diese mag an die letzten Probleme und Grenzen des Welterkennens dankbar anknüpfen, ihre Direktive aber liegt in der innerlich erfahrenen Gottheit: wie sie das Übersinnliche als den unbedingten Herrn kennen lehrte, so wird auch die kosmologische Ausführung des Glaubens von der Herrschaft desselben über die Welt reden, die dann sonderlich in dem Gedanken zum Ausdruck kommt, daß die Welt nicht in und aus sich ihr Sein und Geschehen hat, daß kein Ding seinem Wesen oder Begriff nach Anspruch auf Existenz hat, sondern daß alle Dinge ebensogut auch nicht sein könnten, daß sie also, in sich nichtig, allein durch den Herrn Sein haben, der die Macht und der Träger alles Seins ist. Das ist der Gedanke der Schöpfung aus nichts. —

Es ist nun aber noch zu fragen, wie sich die sittliche Willensbeschaffenheit zur Lust und zur Glückseligkeit verhält. Und in dieser Beziehung bestehen mehrere Möglichkeiten und Abweichungen von der Norm. Zunächst nämlich kann die natürliche Lust neben der Hingabe an den Herrn zur Geltung gebracht werden. Das höchste Gut sei zwar der sittliche Gehorsam oder die Tugend selbst, aber das schlechthin vollkommene Gut müsse neben und mit der Sittlichkeit auch das natürliche Bedürfnis nach Glückseligkeit befriedigen. Die Tugend sei auch gerade der höchsten Glückseligkeit würdig. Demnach schließe sich das sittliche Denken in einer Synthese der Glückseligkeit mit der Tugend ab. Da diese aber in der Erfahrungswelt nicht gesichert sei, so müsse eine höchste Macht als der Urheber dieser Synthese gedacht werden. Das ist der moralische Gottesbeweis der aprioristischen Gesetzeslehre.

Diese Auffassung der Glückseligkeit ist nun aber doch un-

haltbar. Das sittliche Ideal verlangt die grundsätzliche Hingabe der Lust an den Herrn, die nichts mehr für sich behalten will, sondern sich ganz dem Herrn zu eigen gibt. Vor allem aber soll die Glückseligkeit des sittlichen und religiösen Grundverhaltens nicht außer ihm selber gesucht werden, sondern in ihm. Die Hingabe an den Herrn erschließt selbst neue Lust und neues Leben. Sie soll nicht ein erzwungener Gehorsam sein, sondern ein lustvoller und williger. Sie will nicht die Hingabe des Knechtes sein, sondern die der Liebe, wie sie denn auch als Liebe zu Gott bezeichnet wird. Ja die Lust und Liebe des Menschen selbst soll das eigentliche Subjekt der Hingabe sein; um sie handelt es sich gerade. Daher muß die Lust und Glückseligkeit der sittlichen Willensbeschaffenheit in organischem oder analytischem Zusammenhang mit der Hingabe gedacht werden, statt als die von der Hingabe unterschiedene natürliche Lust und Glückseligkeit.

Die Lust, die von der natürlichen unterschieden und der Hingabe an den Herrn eigentümlich ist, kann nun aber zunächst auch wieder in einer Weise gedacht werden, die der Sittlichkeit widerstreitet. Die Lust und Liebe zum überempirischen Bestimmungsgrund kann nach Art der natürlichen Lust verstanden werden: als angenehme Zuständlichkeit oder als wertvolle Bedeutung, die die übersinnliche Wirklichkeit für den Menschen habe. Der Unterschied dieser Lust von der natürlichen besteht dann in dem Gegenstand: hier das Übersinnliche, dort die Sinnenwelt; aber die Beziehung des Subjekts auf den Gegenstand ist hier wie dort egozentrischer Art. Diese egozentrische Auffassung der mit dem religiösen Grundverhalten verbundenen Lust mußte sich auf dem Boden des Dualismus bilden, der das Übersinnliche als allein wahrhaftige, unvergängliche, vollkommene und gute Wirklichkeit der diesseitigen schlechten Welt gegenüberstellt. Dazu kommen aber die Werturteile, die zum Übersinnlichen überhaupt erst auf Grund der eigenen Interessen des Subjekts gelangen, sei es nun des vitalen Interesses, sei es desjenigen der Selbständigkeit des Geistes gegen die Natur.

Diese egozentrische Lust am Übersinnlichen konnte dann aber vollends zur Grundlage des sittlich-religiösen Willens gemacht werden. Wenn dessen Entstehung

ein Problem ist, so konnte auf die Lust und die Bedeutung verwiesen werden, die das Übersinnliche für das Subjekt hat. Dann entsteht der sittliche Wille also dadurch, daß auf Grund irgendeiner Metaphysik vor das Bewußtsein eine übersinnliche Welt mit allen jenen Eigenschaften gestellt wird oder daß das Subjekt nach Art der Werturteile auf Grund seiner Bedürfnisse selbst die übersinnliche Wirklichkeit setzen lernt. Die Lust und Seligkeit, die das Übersinnliche verspricht, zieht dann den Willen von der Sinnenwelt ab und zum Unsichtbaren hin. Und wenn auf die der natürlichen Lust gleiche egozentrische Anlage dieser Lust verwiesen wird, so wird demgegenüber die Verschiedenheit der Gegenstände betont, infolge deren die religiöse Lust eine übersinnliche, spirituelle statt einer sinnlichen sei. Es komme nur darauf an, daß die Lust und Glückseligkeit des Menschen aus dem Gebiet der Sinnlichkeit in das des Geistes verlegt werde, wie denn überhaupt in diesem System der Gegensatz des Geistes gegen die Sinnlichkeit der entscheidende ist.

Diese eudämonistische Auffassung des Übersinnlichen und eudämonistische Grundlegung des sittlichen Willens ist nun aber eine völlige Verkehrung der Sittlichkeit und der Religion. Die sittlich-religiöse Hingabe an den Herrn geschieht nicht wegen der Lust, sondern allein wegen des Herrn; sonst ist sie nicht die neue Gesinnung, die wirklich dem Herrn ergeben ist. Daher kann ihre Grundlage nicht die egozentrische Auffassung des Übersinnlichen sein, sondern nur der Imperativ des Herrn und seines Gesetzes. Auf dieser Grundlage kann sich dann erst die dem sittlichen Willen eigentümliche Lust und Seligkeit ergeben. Und zwar kann sie nur darin gesucht werden, daß der Wille Lust am Gesetz und am Herrn als solchen findet. Nicht die eigene Annehmlichkeit oder der eigene Nutzen machen die Herrschaft des Herrn dem Frommen lieb, sondern er freut sich an ihr um ihrer selbst willen. Der sittliche Wille ist eine völlig uninteressierte Liebe zum Guten oder Seinsollenden, der das Gute selbst die höchste Seligkeit bereitet. Somit gestaltet der sittliche Wille den natürlichen Begriff der Glückseligkeit völlig um, aus einem egozentrischen in einen theozentrischen. Diese Umgestaltung läßt sich auch dadurch aus-

drücken, daß die Glückseligkeit nicht das Erste im sittlichen Willen sein darf, sondern nur die Folge desselben. Das Material dieser Seligkeit ist die Herrschaft Gottes mit der ganzen Fülle ihres Segens, der in das Sein und Leben der Gottergebenen fließt. Diese Fülle werden wir kennen lernen, wenn die Dogmatik den ganzen Inhalt des Gottesglaubens und wenn die religiöse Ethik die Früchte des sittlichen Willens entfalten wird. Wenn dies die Seligkeit ist, die der Gottessohn im Auge hat, wenn er seinen Jüngern Lohn verheißt, so ist der Lohngedanke bei ihm nicht befremdlich. Daß aber die schlechthinige Gottergebenheit, die sein persönliches Wesen bildete, das Prinzip seiner Lehre war, dürfte sich wohl nachweisen lassen.

Mit dem ethischen Fehler der eudämonistischen Begründung des sittlichen Willens verbindet sich aber ein erkenntnistheoretischer Fehler. Wenn der neue Wille von dem lustweckenden Eindruck der übersinnlichen Wirklichkeit auf das Bewußtsein ausgehen soll, so muß die übersinnliche Wirklichkeit schon vor dem sittlichen Willen feststehen. Wir sahen aber, daß der richtig verstandene sittliche Wille selbst erst die übersinnliche Wirklichkeit erschließt. Es gibt eine Denkweise, die den Gegensatz der Ethik und der sittlichen Religion gegen jeden Kosmotheismus, der Gott in erster Linie als Substanz vor und unabhängig von aller Willenshingabe erfassen will, und gegen allen Eudämonismus, der sich zu leicht an die kosmische, substanziale Fassung des Göttlichen anschließt, aufs schärfste und glänzendste zum Ausdruck gebracht hat. Das ist der transzendentale Idealismus, den wir im System der metaphysischen Gotteslehre kennen lernen werden, und zwar dessen subjektiver Typus. Dieser leugnet die Gewißheit der Sinnenwelt als solcher und eben damit auch die Möglichkeit einer kosmisch vermittelten Erfassung des Übersinnlichen und macht zur ersten Grundlage aller Gewißheit ein allem empirischen Bewußtsein transzendental zugrunde liegendes schlechthin tätiges Ich, das sich als Schranke und Material seiner selbst die Welt gesetzt habe und sich im empirischen Bewußtsein als schlechthiniges Verpflichtungsgefühl ausspricht, dem die Welt allein als versinnlichtes Material der Pflicht gewiß ist. Diese Denkweise, deren erkenntnistheoretische Begründung wir, wie wir später sehen werden,

nicht teilen können, bringt doch die sittliche Erfassung Gottes im Gegensatz zu einer kosmischen Erfassung geradezu klassisch zum Ausdruck.

„Sobald man sich zum Wollen der Pflicht, schlechthin weil sie Pflicht ist, erhebt, zu einem Wollen, das keine sinnlichen Triebfedern hat, sondern nur das Übersinnliche des Gedankens und dem es schlechthin nicht um das Objekt der Tat, sondern um das Übersinnliche der Gesinnung zu tun ist, dringt sich uns sogleich unwiderstehlich der Geist und die Gewißheit dieser anderen Welt auf.“ [1]) „Mir ist Gott bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt.“ „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung“ — über deren Zustandekommen aber eine andere Stelle gesteht, es gebe zu ihr von der Sinnlichkeit keinen stetigen Übergang, der etwa durch die äußere Ehrbarkeit hindurchgehe, die Umänderung müsse durch einen Sprung geschehen und nicht bloße Ausbesserung, sondern gänzliche Umschaffung, sie müsse Wiedergeburt sein — „und du wirst Gott erkennen.“ „Ich stehe mit dem Einen, das da ist, in Verbindung und nehme teil an seinem Sein. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir als diese beiden Stücke: die durch meine Umgebung versinnlichte Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt sich die geistige Welt zu mir herab und umfaßt mich als eins ihrer Glieder, durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt.“ [2]) Für diesen sittlich-religiösen Menschen gibt es nur einen Wunsch: den Willen des Herrn, verwirklicht in der Menschheit. „Außer diesem Einen hat nicht das Geringste für ihn Reiz; er ist der Möglichkeit, etwas anderes zu begehren, abgestorben; die Welt ist ihm nicht Gegenstand des Genusses, sondern

[1]) Fichte, Appellation an das Publikum wegen der Anklage des Atheismus 1799, Ww. V, eine der bedeutendsten, nach unserer Anschauung die bedeutendste religionsphilosophische Schrift, die andere religionsphilosophische Schrift von 1799, Schleiermachers Reden mit ihrer intellektualistischen Religionsanschauung (Anschauen des Unendlichen im Endlichen) weit überragend an Tiefe und christlichem Geist, dabei ein gemeinfaßlicher Ausdruck des Gottesglaubens des ethischen Idealismus. Die Zitate sind in dieser auch durch ihre Kürze ausgezeichneten Schrift leicht zu finden. (Leider ist sie noch immer nicht separat erschienen.)

[2]) Die Bestimmung des Menschen, Ww. II 299.

die durch sein Gewissen ihm angewiesene Sphäre seines pflichtmäßigen Wirkens; er liebt die Welt nicht, aber er ehrt sie um des Gewissens willen." Das sei der Sinn des Christentums als der erhabensten und reinsten Lehre, die je unter Menschen kam.

Mit diesem sittlichen Gottesglauben weist er scharf alle bloß kosmologische und damit zugleich verstandesmäßige Erfassung Gottes ab. „Unsere Philosophie leugnet nicht alle Realität, sie leugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen. Es ist sonderbar, diese Philosophie der Ableugnung der Gottheit zu bezichtigen, da sie vielmehr die Existenz der Welt, in dem Sinne, wie sie vom Dogmatismus behauptet wird, ableugnet. Welch ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Unsere Philosophie leugnet die Existenz eines sinnlichen Gottes und eines Dieners der Begier; aber der übersinnliche Gott ist ihr alles in allem; er ist derjenige, welcher allein ist; und wir anderen vernünftigen Geister leben und weben nur in ihm." Er ist nicht durch Spekulation von der Welt aus zu erreichen, überhaupt nicht durch den Verstand, sondern „durch etwas, das höher liegt als alles Denken und das ich hier füglich das Herz nennen kann". „Nach meinen Gegnern sollen die Beziehungen der Gottheit auf uns erst gefolgert sein aus einer unabhängig von ihnen stattfindenden Erkenntnis des Wesens Gottes an und für sich. Ich bekenne von Wärme und Kälte nur dadurch zu wissen, daß ich wirklich erwarme oder friere; sie kennen, ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte als Dinge an sich und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntnis, Frost und Hitze in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen." „Wer einen ohne moralische Beziehung entworfenen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist." Er erklärt sich trotz aller Verschiedenheit mit F. H. Jakobi solidarisch: „Durch göttliches Leben wird man Gottes inne." Das ist die Tendenz der Werturteilslehre, aber in viel besserer Form: die praktische Beziehung, die der Gotteserkenntnis zugrunde liegt, ist nicht an den

Bedürfnissen des Menschen orientiert, sondern an dem unbedingten Bestimmungsgrund.

Daher wendet er sich auch gegen die praktische Gotteserkenntnis des Eudämonismus, die übrigens mit dem Ausgang von der Sinnenwelt eins sei. Er sagt über die Eudämonisten, die die Sinnenwelt für eine an sich bestehende Wirklichkeit halten, in Gott den Herrn dieser Welt, den Austeiler von Glück und Unglück sehen, seine Güte (nie seine Gerechtigkeit) unablässig preisen und selbst nach dem Tode Genuß und Seligkeit suchen: „Warum ist ihnen denn das Übersinnliche nichts, für sie gar nicht, auch nicht seiner Möglichkeit nach vorhanden? Das kann ich ihnen sagen: die Sphäre unserer Erkenntnis wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns dasein wird. Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Sein stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe Hinausliegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Spekulation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur konsequent ist, notwendig beieinander, ebenso wie Moralismus und Idealismus". „Wer da Genuß will ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist. Die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde." „Die Eudämonisten, die Gott nach seinem Wert für uns auffassen und glauben, legen dadurch ihre radikale Blindheit über geistliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, völlig an den Tag." „Das System, in dem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei, welches so alt ist als das menschliche Verderben, ... sei dies übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder oder sei es ein übermächtiger Schöpfer — das Herz bleibt gleich verkehrt. Hier ist der wahre Sitz meines Streites mit ihnen." —

Diese sittliche Willensbeschaffenheit bedeutet nun aber noch mehr als bloße Religiosität des Menschen, nämlich eine völlige Bestimmtheit des menschlichen Wesens durch Gott. Der sittliche Mensch wird nicht von seiner eigenen Zuständlich-

keit getrieben, noch von irgendeinem selbstischen Interesse, sondern allein der gebietende Wille, der Herr, ist sein Bestimmungsgrund und Inhalt. Wie er von Natur ganz sich selbst lebt, so lebt er jetzt ganz dem Herrn. Der Mensch bringt zu dieser Willensbeschaffenheit nur den körperlichen, psychologischen, formalen Organismus mit; der bestimmende Inhalt desselben ist der Herr. Wenn wir nun davon absehen, ob das empirische Menschentum diese Willensbeschaffenheit kennt oder nicht, und wenn wir uns nur ihr Ideal vorhalten, so können wir nicht umhin, dasselbe in neuer Weise zum Ausdruck zu bringen: die völlige Gottbestimmtheit eines Menschen scheint uns dem Gedanken der Gottmenschheit oder der Gottessohnschaft, den die Christologie zu behandeln hat, zur Deutung dienen zu können. Der Gedanke, daß ein Mensch göttliches Wesen habe, kann offenbar keine vollere Deutung gewinnen, als wenn Gott der entscheidende Inhalt und Bestimmungsgrund seines persönlichen Seins sein soll. Damit würde die ethische Christologie dem Begriff des Gottessohnes und des Gottmenschen wirklich gerecht, und doch würde sie das auf rein ethischem Wege statt auf einem substanzialistischen. Die lösende Bedeutung dieser Christologie kann aber nur auf dem Hintergrunde der möglichen christologischen Haupttypen deutlich werden.

Das erste mögliche Verständnis der Gottessohnschaft oder der Gottmenschheit ist die rein naturhafte und substanzialistische Christologie. Wie unter Menschen einer vom anderen abstammt, weil er seinen Ursprung im anderen und seine Natur vom anderen hat, so wurde auch der Ursprung und die Natur des Gottmenschen in Gott gesucht. Das geschieht in dem Gedanken der übernatürlichen Geburt und der göttlichen Natur des Gottessohnes. Diese Auffassung hat zur Voraussetzung, daß Gott als eine Substanz verstanden wird und daß er eine zweite Substanz aus sich herausgesetzt hat. Diese Voraussetzung entwickelt die Gottes- und Trinitätslehre, welche die Dogmatik auszubilden hat, so daß sie hier nicht weiter beurteilt werden kann. Hier ist nur soviel deutlich, daß die Auffassung Gottes als Substanz nach der religiösen Theologie nicht die grundlegende sein kann, sondern daß Gott in erster Linie der persönliche Wille ist, den der ihm ergebene Wille erlebt. Daher wird die religiöse Theologie an

dieser Christologie denn auch tadeln, daß sie die Gottessohnschaft grundsätzlich naturhaft und substantiell versteht. Sie faßt das Innerlichste und Persönlichste, was es gibt, physisch und substantiell. Wenn irgendein Sein in der Welt von göttlicher Art ist und nicht von bloß substantialer, so ist es das göttliche Wesen eines Menschen, die Gottessohnschaft. Diese muß irgendwie als persönliche Bestimmtheit des Menschen deutlich gemacht werden können.

Daher trat denn auch der naturhaften Christologie eine andere entgegen, die die Gottessohnschaft vom menschlichen Wesen aus verstand, eine anthropologische oder immanente Christologie. Und zwar konnte das in doppelter Weise geschehen. Einerseits konnte die Gottessohnschaft von dem persönlichen Sein und Charakter der Person aus verstanden werden. Und diese Versuche könnten wir als Personalchristologie bezeichnen. Daneben besteht als zweites Gebiet das Handeln oder Wirken, der Beruf oder das Lebenswerk des betreffenden Menschen. Das ergäbe eine Berufschristologie. Beide Christologieen, die wir als immanente der naturhaften als einer transzendenten gegenüberstellen können, haben gemeinsam den Vorzug, daß sie die Gottessohnschaft nicht rein naturhaft, sondern aus dem menschlichen Wesen heraus verstehen wollen. Und zwar trifft das offenbar für die Personalchristologie noch mehr zu als für die Berufschristologie. Aber mit diesem Vorzug wird sich leicht der Mangel verbinden, daß sie dem Begriff einer wirklichen Gottessohnschaft nicht gerecht werden.

Wiederum kann diese immanente Christologie zunächst im Blick auf die Religion des Menschen ausgeführt werden. Das ergibt zunächst als Personalchristologie die religionspsychologische Christologie. Diese sieht die Gottmenschheit darin, daß die Religiosität in jenem Menschen ihre Vollendung empfing, sei es nun, daß man die Religion als die Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse oder unmittelbar als Anlage oder Funktion des menschlichen Wesens denkt. Jene Auffassung, die Werturteilslehre, wird im Gottmenschen das Urbild der naturbeherrschenden Geistigkeit sehen, diese, der Nativismus, den Vollender der menschlichen Natur. Besonders die letztere Christologie mußte von Bedeutung werden. Wenn es nahe lag, die Religion als Funktion des mensch-

lichen Wesens aufzufassen, so lag es auf dem Boden dieses Nativismus wiederum nahe, die Bedeutung Christi in der Vollendung des menschlichen Wesens durch die Vollkommenheit seiner Religiosität oder seines Gottesbewußtseins zu sehen. So entsteht der Gedanke des Idealmenschen. Wenn diese religionspsychologische Christologie von der Religiosität des Menschen selbst ausgeht, so kann es daneben eine religionsgeschichtliche Christologie geben, die von seinem religiösen Handeln und Wirken, seinem religiösen Beruf und Lebenswerk ausgeht, die Christologie der Religionsstiftung. Diese Christologie geht nicht von der Persönlichkeit selbst aus, sondern von dem religiösen Prinzip, das sie gebracht hat und das dann später fälschlich mit der Person identifiziert sei.

Neben dieser religionspsychologischen und -geschichtlichen Ausführung der immanenten Christologie ist dann noch eine moralische Ausführung möglich. Und zwar kann diese auch zunächst als Personalchristologie ausgeführt werden: die sittlichen Normen hätten in jenem Menschen ihre vollkommenste Erfüllung gefunden. Dann ist die empirische Grundlage der Gottmenschheit die sittliche Vollkommenheit des Menschen. Wenn es sich aber fragt, inwiefern dieselbe Gottessohnschaft bedeuten könne, so kann zuerst darauf verwiesen werden, daß die sittlichen Normen zugleich Gottes Gebote sind und ihre Erfüllung also Gottwohlgefälligkeit bedeutet. Dann besteht die Gottessohnschaft in der vollkommenen Gottwohlgefälligkeit oder der Annahme des Menschen durch Gott. Tiefer aber geht es, wenn nach der Kraft und Befähigung zur vollkommenen Gesetzerfüllung gefragt und dieselbe in einer göttlichen Begabung gesehen wird. Dann besteht die Gottessohnschaft nicht in der bloßen Gottwohlgefälligkeit, sondern in wirksamer Beeinflussung durch Gott. Neben dieser doppelten moralischen Personalchristologie ist dann endlich eine moralische Berufschristologie möglich. Wenn die Personalchristologie von der persönlichen Vollkommenheit des Menschen ausgeht, so wird die Berufschristologie davon ausgehen, daß er die Sittlichkeit in die Menschheit gebracht hat. Und zwar wird ihm die Begründung der sittlichen Maßstäbe d. i. zugleich der Gebote Gottes zugeschrieben werden. Sofern die Normen nun nach Art der Gesetzeslehre ge-

faßt wurden, konnte man in Ansehung des mosaischen Gesetzes nicht gut erst Christus die Offenbarung des Gesetzes zuschreiben. Wohl aber konnte man ihm die Begründung des Endzwecks alles sittlichen Handeln zuschreiben, wie das besonders dem religiösen Universalismus nahe lag. Die Ethik des Gottesreichs als des Endzwecks des sittlichen Handelns schuf die klassische moralische Berufschristologie. Ihr ist der Gottessohn der Offenbarer der göttlichen Norm der Sittlichkeit.

Diese immanente Christologie kann nun aber offenbar die Gottessohnschaft eines Menschen nicht wirklich zum Verständnis bringen. Nicht allein daß die Berufschristologie grundsätzlich von dem persönlichen Sein des Menschen absieht und nur auf sein Handeln und Wirken Bezug nimmt, sondern auch die Personalchristologie kann bei dem vulgären Begriff von Religion und Sittlichkeit das Verständnis der Gottessohnschaft nicht erreichen. Wenn die Religion nur Gottesbewußtsein oder Abhängigkeitsgefühl oder Werturteil ist, so ist offenbar nicht einzusehen, inwiefern die vollkommene Religiosität zugleich Gottheit des Menschen sei. Und ebenso verhält es sich mit der Sittlichkeit, solange sie in der bloßen Erfüllung der Normen gesehen wird. Daran kann die Annahme einer besonderen göttlichen Befähigung zu ihr nichts ändern. Weder der göttliche Charakter der Normen noch die göttliche Befähigung zu ihrer Erfüllung kann den Gedanken der Gottmenschheit erklären.

Es bleibt allein eine Möglichkeit, die Gottheit des Menschen in persönlicher Weise zu denken: wenn Religion und Sittlichkeit als schlechthinige Bestimmtheit durch Gott gefaßt werden. Und eben dahin führte uns der Gang der Ethik. Die Idee einer Willensbeschaffenheit, die Gott zum entscheidenden Inhalt und Bestimmungsgrund hat, bedeutet die Lösung des Gegensatzes der naturhaften und der bloß immanenten, sittlich-religiösen Christologie. Sittlichkeit und Religion sind nach ihr kein menschliches Verhalten mit empirischem Inhalt, wie ihn etwa die sittlichen Normen darbieten, sondern sie sind schlechthinige Gottbestimmtheit. Der Mensch bringt nur den körperlichen und den formalen psychologischen Organismus hinzu; der Inhalt und Bestimmungsgrund ist allein Gott der Herr. So

ist er einerseits Mensch, anderseits aber ganz und gar gottergeben und -bestimmt. Damit wächst er über bloßes Idealmenschentum weit hinaus. Der sittlich-religiöse Mensch ist nicht der Vollender bewußtseinsimmanenter oder doch rein anthropologischer Funktionen, sondern er ist der Mensch Gottes. Sittlichkeit und Religion sind nach ihrem tiefsten Begriff nicht ideales Menschentum, sondern Menschentum Gottes des Herrn. Die vollkommene Religion will nicht menschliche Frömmigkeit, will überhaupt nicht eigentlich Religion sein, sondern ein durch Gott bestimmtes Menschentum, Leben Gottes als des Herrn in der Menschheit. Die Gottessohnschaft jenes Menschen spricht sich daher auch in seinem geschichtlichen Wesen aus, statt daß sie einer spekulativen Gotteslehre als Voraussetzung bedürfte. Allerdings wird uns die Frage nach der empirischen Wirklichkeit des sittlich-religiösen Willens zeigen, daß sie dem natürlichen Menschentum unerschwinglich und also nur durch einen besonderen Eingriff Gottes erklärlich ist, so daß neben die wesenhafte Gottheit des Menschen dann noch eine kausale Gottessohnschaft treten würde.

Diese Lösung des Gegensatzes von naturhafter, gottheitlicher und anthropologischer Christologie können wir im Anschluß an eine bereits hervorgetretene Denkweise als theanthropologische Christologie bezeichnen. Unter Theanthropologismus verstehen wir eine Auffassung des Menschen, die seine Vollkommenheit darin sieht, daß er Gott zum Inhalt hat, und eine Auffassung des Göttlichen, die dasselbe im Rahmen des persönlichen Seins versteht. Die Folge dieses Theanthropologismus ist dann naturgemäß der Anschluß der Christologie an die Lehre vom Menschen, von Religion und Sittlichkeit. Die Gottessohnschaft ist nichts anderes als die vollkommene Verwirklichung des Religionsbegriffs, und der Religionsbegriff nichts anderes als das prinzipielle Schema für die Christologie. Diese Verbindung der Christologie mit dem Religionsbegriff ist die Folge davon, daß die Religion als Gottbestimmtheit gefaßt wird. Diese Auffassung der Religion als „Gott empfangen, Gott haben und Gott besitzen“ bedeutet gegenüber den anderen Auffassungen, die uns die Religionspsychologie zeigte, einen Fortschritt aus der Peripherie ins Zentrum. Es ist nicht ein empirisch begründetes Interesse oder Streben, das den Menschen

zu Gott führt, wie etwa das Verehrungsgefühl oder Abhängigkeitsgefühl oder das vitale oder moralische Streben nach Gott, sondern Gott selbst soll in der Religion zur Geltung kommen. Das hat in der abendländischen Theologie zuerst und am kräftigsten die deutsche Mystik betont, von der Luther gelernt haben will, was Gott, der natürliche Mensch, Christus und alle Dinge seien. Ihr ist die Religion die gänzliche Bestimmtheit des persönlichen Grundverhaltens und Seins durch Gott,[1]) so daß sie die vollkommene Frömmigkeit mit der Gottessohnschaft eins setzt. „Die Menschheit Christi war und stand also gar ohne sich selber und ohne alles, als nie eine Kreatur, und war nicht anders denn ein Haus oder eine Wohnung Gottes“,[2]) nach Luther ein Handgezeug und Haus der Gottheit. „Wäre es möglich, daß ein Mensch so gar und lauterlich ohne sich selber und ohne alles in dem wahren Gehorsam wäre, als Christi Menschheit war, der Mensch wäre ohne Sünde und auch eins mit Christo und dasselbe von Gnaden, das Christus war von Natur.“[3]) Im letzten Jahrhundert hat der absolute Idealismus den Fortschritt aus dem peripherischen zum zentralen Religionsbegriff getan, indem er in der Religion Gott als den Inhalt wirksam sein läßt. Auf diesem Boden entstand aufs neue jene Auffassung der Gottmenschheit, die dann auch in eigenen christologischen Versuchen zutage getreten ist.[4])

Diese sittliche Willensbeschaffenheit, die schlechthinige Gottbestimmtheit und damit Religion und Gottessohnschaft in einem ist, ist nun auch die Grundlage und das Prinzip der Gotteserkenntnis. Wie wir bereits sahen, daß sie die Wirklichkeit des Übersinnlichen erlebt, so ist es die Aufgabe der Dogmatik, nun auch die inhaltliche Beschaffenheit des Übersinnlichen aus dem religiösen Grundverhalten abzulesen. Die völlige Hingegebenheit des Willens ist das Erkenntnisprinzip des Übersinnlichen. Damit sprechen wir die dem Christentum eigene Methode der Gotteserkenntnis aus. Das Christentum will Gott an dem Menschen erkennen, der ganz Gottes Eigentum war. Es will

[1]) 1. Hälfte S. 254 f. [2]) Theologia deutsch Kap. 13. [3]) Kap. 14.
[4]) Th. A. Liebner, Christologie oder die christologische Einheit des dogmat. Systems 1849 S. 270, 152 f.; Ullmann, Das Wesen des Christentums 1845.

Gott nicht grundleglich an den Werken der Schöpfung erfassen, wie die Metaphysik es tut, noch an Wundern der Offenbarung und Erfahrung, die sich bloß durch ihre Unerklärbarkeit bewiesen, sondern an dem Menschen, der ganz sein Eigentum war. Das persönliche Wesen Christi ist nach dem Christentum der Erkenntnisgrund für Gott. Der Mensch Gottes oder der Gottmensch ist das Prinzip der christlichen Gotteserkenntnis. Man kann das persönliche Sein dieses Menschen nicht denken ohne den Herrn, dem er lebte und ganz zu eigen war; die schlechthinige Hingabe ist eine Unmöglichkeit ohne einen Bestimmungsgrund zu ihr; in der schlechthinigen Hingabe ist die Idee eines unbedingten Bestimmungsgrundes oder Herrn mitgesetzt. Wenn Gott an sich selber dem Menschen unerkennbar ist, so ist er doch erkennbar in seiner Beziehung zu den Menschen, als ihr Herr und Bestimmungsgrund. So entsteht eine sittlich-religiöse Dogmatik.

Hier können nur die Grundzüge der christlichen oder der sittlich-religiösen Gotteslehre angedeutet werden. Ihr Grundkanon ist offenbar der Gedanke eines unbedingten Herrn. Die schlechthinige Herrschaft, das ist das eigentliche Wesen Gottes; dies zugleich das erste, was der persönlichen Erfahrung von ihm feststeht. Erst als die Konsequenz der Herrschaft ergibt sich die Übersinnlichkeit, sofern keine empirische Größe die Herrschaft über den Menschen in Anspruch nehmen darf. Der entscheidende Inhalt des Gottesbegriffs ist aber, daß er der Herr sei, die Majestät oder die eigentliche Gottheit Gottes. Die Bibel nennt ihn grundleglich Gott den Herrn. Wenn die bloße Form des Gesetzes an sich leer war, so gewinnt sie Inhalt, sobald sie als der Bestimmungsgrund des Willens zu stehen kommt. Mit diesem Grundkanon, der vom Willen erlebten Herrschaft des Übersinnlichen, ist dann vor allem die Persönlichkeit des Unsichtbaren gegeben. Er wird als Wille erlebt. Er kann nicht anders Gegenstand persönlicher Hingabe sein, als wenn er Wille ist. Die Persönlichkeit ist grundlegend für den Gottesbegriff der persönlichen Erfahrung. Sie unterscheidet den Gott der sittlichen Erfahrung von dem des Kosmotheismus, sei es eines spekulativen, sei es eines ästhetisch-religiösen. Hier, im Gegensatz zu allem

Kosmotheismus, sei es Pantheismus, Dualismus oder Deismus,[1]) erschließt sich der Sinn und das System des Theismus. Das ist insbesondere auch gegenüber der metaphysischen Weltanschauung zu beachten, die zu demselben Ideal der Religion kommt wie die Ethik: der Pantheismus. Die völlige Hingabe, die er vom Menschen verlangt, ist durch ein kosmisches Absolutes bestimmt. Davon unterscheidet sich die sittliche Erfassung des Übersinnlichen grundsätzlich, indem nicht das Weltbewußtsein ihr Ort ist, sondern das persönliche Sein, und indem infolgedessen das Übersinnliche nicht als kosmisches Sein, sondern als Persönlichkeit erfaßt wird.

Der Inhalt dieses persönlichen Willens ist nun aber die Hingabe des Menschen. Das ist aber die vollkommenste persönliche Gemeinschaft, die nur möglich ist: auf der einen Seite der Wille des Herrn, auf der anderen der ihm schlechthin ergebene Wille. Der Inhalt des göttlichen Willens ist also die vollkommenste persönliche Gemeinschaft. Und zwar ist es nicht eine Gemeinschaft gleichstehender Faktoren, sondern eines unbedingten Bestimmungsgrundes und des ihm schlechthin Ergebenen, eine Gemeinschaft, die alle anderen Bestimmungsgründe ausschließt. Das ist der Sinn der Heiligkeit, die Gott zugeschrieben wird. Die Heiligkeit besteht darin, daß Gott den Menschen ganz für sich in Anspruch nimmt, indem er alle eigenen Beweggründe des Menschen, die zur Sünde führen, ausschließt. Dieser heilige Wille ist nun aber für den Menschen etwas ganz anderes, je nachdem sich der Mensch ihm erschließt oder in Selbstbehauptung verschließt. Im ersteren Fall wird aus dem Herrn der Vater, als dessen Eigentum sich der Mensch weiß, und die Liebe. Im anderen Falle aber wird er als Druck und Last empfunden, die dem Menschen unerträglich ist und gerne abgeschüttelt wird; und er selbst straft den Menschen durch Entziehung seiner selbst und aller Lebensfülle, die er erschließen kann. Das ist der Zorn Gottes.

An diese Bestimmungen des Gottesbegriffs aus dem religiösen Verhältnis selbst heraus schließen sich dann die kosmologischen Bestimmungen an, die sich ergeben, wenn sich der Gottes-

---

[1]) Vgl. Erk. d. Übers. III 1, 2. Abt., bisher schon die Andeutungen I 1 S. 35, I 2, 1. Hälfte S. 135 ff., 247 f., 251 ff.

glaube aus der Sphäre des persönlichen Seins in die des Weltbewußtseins überträgt. Die Dogmatik hat diese ganze Gotteslehre der sittlichen Willensbeschaffenheit weiter zu entwickeln.

II. Die empirische Wirklichkeit der sittlichen Willensbeschaffenheit.

Nachdem wir nun das höchste Ideal der Sittlichkeit gewonnen haben, handelt es sich nunmehr um dessen empirische Verwirklichung. Damit sind nicht die weiteren Früchte der sittlichen Willensbeschaffenheit gemeint, die wir nachher zu behandeln haben werden, sondern die Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit selbst.

a) Der Gegensatz des natürlichen Willens zu ihr: die Sünde.

1. Die sittliche Willensbeschaffenheit oder die Herrschaft des Herrn konnte nun nicht von den Menschen her verwirklicht oder auch nur als Ideal erfaßt werden, vielmehr hat sie im natürlichen Willen ihr genaues Gegenteil. Die natürliche Willensbeschaffenheit ist das genaue Gegenteil der Anerkennung des Herrn, die Bestimmtheit durch die eigene Zuständlichkeit und durch die eigenen Ziele und Zwecke. Statt des Herrn regiert die eigene Lust und Unlust und die Selbstsucht. Der natürliche Wille ist Selbstbehauptung statt Hingabe und Anerkennung des Herrn. Diese Auffassung des begehrenden Willens bedeutet eine neue Beurteilung, die über die rein empirische Beurteilung weit hinausgeht. Die empirische Beurteilung ging von den Normen der Erfahrungswelt aus und ließ die natürlichen Strebungen als Unrecht gegen die empirischen Normen und die ihnen zugrunde liegenden Größen erkennen. Hier aber wird der natürliche Wille als Unrecht gegen eine transzendentale Norm und Realität betrachtet, als Unrecht gegen den Herrn und Bestimmungsgrund der Hingabe des Menschen. Das Unrecht gegen die empirischen Größen, die eigene Vollkommenheit und die Mitmenschen, ist zugleich ein Unrecht gegen den Herrn, der den Willen zu seinem Organ und Eigentum haben will. Die eine ist die empirische, die andere die transzendentale Beurteilung des begehrenden Willens, jene geht

von dem Inhalt der Normen aus, diese von ihrer Form, ihrem Imperativ.

Hier kommen wir eigentlich erst zum Begriff der Sünde. Die empirische Beurteilung führt genau genommen noch nicht zum Sündenbegriff, sofern derselbe ein spezifischer Begriff der religiösen Beurteilung ist. Die empirische Beurteilung führt vielmehr nur zum Begriff des Unrechts. Unrecht ist die Verletzung der Rechte der transsubjektiven empirischen Wirklichkeit. Allerdings ist in dieser empirischen Beurteilung schon die transzendentale angelegt, sofern die Normen nicht nur nach ihrem Inhalt, d. i. der ihnen zugrunde liegenden Wirklichkeit, in Betracht kommen, sondern auch nach ihrer Form, als die unbedingten Imperative für das Verhalten. Diese Betrachtung wird aber erst zur vollen Geltung und Wirklichkeit entbunden durch die sittlich-religiöse Willensbeschaffenheit. Und durch sie gewinnt der Sündenbegriff seinen vollen Sinn. Sünde ist das Unrecht gegen den Willen, der den menschlichen Willen zu seinem Eigentum haben möchte. Sie ist ein Eingriff in seine Sphäre, wie die empirischen Arten des Unrechts Eingriffe in die Sphäre der Mitmenschen oder der eigenen Transsubjektivität sind.

Hier tritt denn auch die Schuld der Sünde in ein neues Licht. Gemeinhin wird bei dem Schuldbegriff an den Ursprung des Unrechts oder der Sünde gedacht. Schuld sei die eigene Willigkeit und Absicht, mit der Unrecht und Sünde geschehe. Wie es sich mit dieser verhält, sahen wir in der Psychologie des Willens. Daher könnten wir im Blick auf sie von einem rein psychologischen Schuldbegriff reden. Hier aber zeigt sich die Beziehung des Unrechts und der Sünde auf die Normen und die den Normen zugrunde liegende Wirklichkeit als das Entscheidende. Und in diesem Sinn wird der Begriff der Schuld auch gebraucht. Schuld ist nicht die bloße bewußte Urheberschaft einer Handlung, sondern die Antastung und Vergewaltigung anderer Personen und ihrer Lebens- oder Rechtssphäre. Es gibt nicht nur Schuld an einer Handlung, sondern auch Verschuldung gegen eine Größe. Und dies ist der eigentlich ethische Schuldbegriff. Der psychologische Schuldbegriff ist auf alles Handeln anwendbar, auch solches, das nicht unter ethische Urteile treten kann. Der ethische Schuld-

begriff geht aber nur von den Normen aus, und zwar sowohl von den empirischen Normen als auch von der transzendentalen, religiösen Norm. Die natürlichen Strebungen führen zu Schuld an den Nächsten und am eigenen Wesen und zu Schuld gegen Gott den Herrn. Dabei ist die letztere Schuld die grundlegende, die Schuld im absoluten Sinn. Sie bedarf keiner näheren Bezeichnung, sondern der Schuldbegriff selbst genügt für sie. Denn Gott der Herr will ja nichts anderes sein als der gebietende Wille als erfahrene Realität, der Herr. Schuld im absoluten Sinn ist daher die Sünde als Gegensatz gegen den Herrn.

Dieser Sündenbegriff unterscheidet sich in bemerkenswerter Weise von dem Sündenbegriff der anderen Gottesanschauungen. Und zwar ist besonders an die dualistische Gottesanschauung zu erinnern. Wo Gott als die der Sinnenwelt entgegengesetzte wahrhaft seiende Substanz betrachtet wird, da wird die Sünde in der Zuwendung zur unwahrhaften Sinnenwelt statt zur wahrhaft seienden jenseitigen Substanz gesehen werden, in der Konkupiszenz als der Liebe zur Sinnenwelt. Der Maßstab ist dabei das Verhältnis des Bewußtseins zu zwei Welten oder Substanzen. Die Sünde ist dann auch keineswegs eine Verschuldung an der göttlichen Substanz; dazu ist dieselbe zu erhaben und unabhängig gegen das menschliche Verhalten, zu unpersönlich und rein substantiell. Diesem Sündenbegriff steht dann der des anthropologischen Dualismus nahe, der den Maßstab in dem Verhältnis zweier Substanzen im Menschen sieht, des Geistes und der sinnlichen Substanz, so daß die Sünde als die Unterordnung des Geistes unter die Sinnlichkeit zu stehen kommt.

Demgegenüber wird die Sünde hier weder aus dem Verhältnis zu zwei Substanzen außer noch in dem Menschen verstanden, sondern aus dem Verhältnis des menschlichen Willens zum Willen des Herrn. Sünde ist die Negation des Herrn durch das menschliche Ich und seine Zuständlichkeiten. Wenn das Ideal ist, daß der Mensch „also gar ohne sich stehe und sei, d. i. ohne Selbstheit und Ichheit, daß er sich und das Seine so wenig suche und meine in allen Dingen, als ob er nicht wäre, noch sein selbst so wenig empfinde und von sich selber und dem Seinen so klein halte, als ob er nicht wäre“, indem es nur eins gibt, „das da ist

und davon zu halten ist", „das man Gott nennt", da wird die Sünde offenbar darin gesehen werden, „daß der Mensch von sich selber etwas hält und wähnet, er sei und wisse und vermöge etwas, und sich selber und das Seine sucht in den Dingen und sich selber liebt und diesen gleich". [1]) „Wenn die Kreatur sich annimmt etwas Gutes als Wesens, Lebens, Erkennens, Vermögens und kurz alles dessen, das man gut nennen soll, daß sie das sei oder daß es ihr sei, so kehrt sie sich ab." „Dies Annehmen und sein ich und sein mich und sein mir und sein mein", das ist die Sünde. [2]) „Je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde"; „je mehr mein Ich, d. i. Ichheit und Selbstheit, abnimmt, desto mehr Gottes Ich, d. i. Gott selber, zunimmt in mir", [3]) wozu Luther — wie sonst nur noch an zwei Stellen — eine Anmerkung setzt: „Ichheit, d. i. der Affekt des mir Angenehmen (mei commodi affectus), durch den ich mich selbst suche; je mehr das Ich des Menschen abnimmt, desto mehr wächst in ihm das göttliche Ich". Oder nach anderer Beschreibung ist die Sünde „anders wollen denn der eine, ewige Wille und ohne und wider dasselbe oder den einen Willen wollen. Und was hieraus geschieht, als lügen, trügen, kurz alles, das man Sünde heißet und ist, kommt alles davon, daß man anders will denn Gott". „Denn wäre kein Wille denn der eine, so geschähe nimmer Sünde. Und darum mag man wohl sprechen, daß aller Eigenwille Sünde sei." [4]) Diese Auffassung wird denn auch den Schuldcharakter der Sünde, d. i. ihre Verschuldung gegen Gott verstehen. Dieser Seite der Sünde widmet die Theologia deutsch besondere Ausführungen: über das Leid Gottes wegen der Sünde.

Diese transzendentale Beurteilung bringt die Sündenlehre erst zum Abschluß, indem sie die tiefste Wurzel der Sünde bloßlegt. Die empirische Sittlichkeitslehre konnte nur ihre empirischen und konkreten Erscheinungsformen darstellen, die sich aus dem Zusammenstoß des subjektiv bestimmten Willens mit den transsubjektiven Normen ergaben, d. i. das Unrecht. Die Psychologie des Willens legte den inneren Grund des Unrechts dar: die Bestimmtheit der natürlichen Strebungen durch die eigene Zuständ-

---

[1]) Theologia deutsch, Kap. 13. [2]) Kap. 2.
[3]) Kap. 41. [4]) Kap. 14.

lichkeit statt durch das transsubjektiv Rechte und Richtige. Die transzendentale Sittlichkeitslehre aber weist wiederum den inneren Grund der Herrschaft der subjektiven Zuständlichkeit über den Willen nach: den Mangel der Herrschaft des Herrn, der Gottergebenheit. Das ist die Wurzel der Sünde, daß wir nicht von Natur Gott als unseren Herrn und Vater und uns in unserem Selbstbewußtsein nicht als sein Eigentum und in unserem Handeln nicht als sein Werkzeug empfinden. Der Unglaube, d. i. der Atheismus unseres persönlichen Grundverhaltens, in dem wir von Natur stehen, ist die Wurzel der Sünde. So deckt die transzendentale Sittlichkeitslehre die apriorische Bedingung des Tatbestandes auf, den die Psychologie des Willens feststellte. Damit ist die Struktur des Sündenbegriffs abgeschlossen: die Wurzel ist danach der Unglaube oder die Gottlosigkeit, deren Folge ist die Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit, und deren Folge das Unrecht gegen die empirischen Normen; die empirische und die transzendentale Normen- und Sittlichkeitslehre enthalten die Beurteilung der lediglich beschreibenden Psychologie des Willens.

Diese transzendentale Beurteilung der Willenspsychologie spricht folgende Ausführung aus: „Wenn der Eigenwille Gott und dem ewigen Willen also wider ist, warum hat ihn denn Gott geschaffen?“ Vernunft und Wille sei das edelste in den Kreaturen. Jene solle „den Willen lehren und auch sich selber, daß weder Erkenntnis noch Wille von sich selber ist oder daß ihr keins sein selbst ist oder sein soll, noch ihm selber sollen oder wollen soll oder ihr keins sich selber nutzen oder sein selbst gebrauchen soll zu sich selber oder um sich selber, sondern von dem sie sind, des sind sie auch, und dem sollen sie gelassen sein und wieder darin fließen und werden an sich selber zunichte, d. i. an ihrer Selbstheit.“ [1]) Diese transzendentale Norm wird aber noch tiefer aufgefaßt: „der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist und ohne alle Werke und Verwirklichung, derselbe Wille ist in dem Menschen oder in der Kreatur wirkend und wollend; denn dem Willen gehört zu und ist sein eigen, daß er wollen soll. Und dies mag ohne Kreatur nicht geschehen.“ „Und wo das lauterlich

[1]) Kap. 48.

und gänzlich wäre oder in welchem Menschen — wie es allein in Christus war —, da würde gewollt nicht von dem Menschen, sondern von Gott, und da wäre der Wille nicht Eigenwille, und da würde auch nicht anders gewollt, denn Gott will." „In dem Menschen wäre und blieb lieb und leid (Lust und Unlust); denn wo der Wille wirklich will, da ist lieb oder leid: ist es wie der Wille will, so ist es lieb, und was anders ist denn der Wille will, das ist leid. Und dies lieb und leid ist nicht des Menschen, sondern Gottes; denn wessen der Wille ist, des ist auch lieb und leid." Der Mensch Gottes „beklagt also nichts denn allein das wider Gott ist; so wird da auch keine Freude denn allein von Gott und von dem, das Gottes ist und ihm zugehört." [1]) Von da aus versteht die Theologia deutsch sogar das Leiden Christi in tiefsinniger Weise: Gott fand an Christus den Willen, in dem er sein Leid um die Sünde austragen konnte.

Von hier aus kommt dann der willenspsychologische Tatbestand als Vergewaltigung des Eigentums und der Rechte Gottes an den Menschen zu stehen. „Nu kommt Adam, d. i. die falsche Natur — im Gegensatz zu der wahren Natur Christi —, und nimmt diesen Willen an sich und macht ihn sich zu eigen und nutzet ihn zu sich selber, zu dem Ihren. Und dies ist der Schade und das Unrecht." „Wo der eigene Wille ist, da wird nimmer wahre Ruhe" und nimmer „wahre Seligkeit". Dieser Aneignung und Eigenheit des Willens gegenüber kommt die sittliche Willensbeschaffenheit als die Freiheit zu stehen. „Wer etwas eigen hat oder haben will, der ist selber eigen; und wer nichts eigens hat oder haben will oder nichts begehrt zu haben, der ist ledig und frei und niemands eigen." „Was frei ist, das ist niemands eigen und wer das eigen macht, der tut Unrecht. Nun ist unter aller Freiheit nichts so frei als der Wille, und wer den eigen macht und läßt ihn nicht in seiner edlen Freiheit und in seinem freien Adel, der tut Unrecht. Das tut der Teufel und Adam und alle ihre Nachfolger. Aber wer den Willen läßt in seiner edlen Freiheit, der tut Recht, und das tut Christus und alle seine Nachfolger." „Wo und in welchem Menschen der Wille nicht eigen gemacht

[1]) Kap. 49.

wird, da wird und ist ein wahrer freier, lediger Mensch." [1]) „Das merk man bei Christo: in dem war der allerfreieste, ungehindertste und ungeeignetste Wille, der in keinem Menschen je ward oder jemals wird." [2])

Wenn so die Sünde die Negation Gottes ist, so kann Gott selbstverständlich nicht in positiven Zusammenhang mit der Sünde gebracht werden. Er kann nicht ihr Urheber sein; denn es besteht ein Wesensgegensatz zwischen ihm und der Sünde. Die Behauptung der Urheberschaft ist denn auch nur aus der sekundären Sphäre der Gotteslehre verständlich, die den Gottesgedanken aus der grundlegenden Sphäre des persönlichen Grundverhaltens in die Sphäre des Weltbewußtseins überträgt und Gott irgendwie als Substanz in der äußeren Wirklichkeit und als Urheber derselben denkt. Damit ist erst die Grundlage dafür gegeben, daß auch die Sünde nicht dem Bereich der Allmacht entzogen werden kann; ist sie doch ein Stück der Wirklichkeit und ein notwendiges, das nicht in der Freiheit des Menschen steht, sondern sich ohne sein Zutun, von selbst in ihm bildet, wie wir in der Psychologie des Willens sahen. Es wird hier bei einem Antagonismus der sekundären kosmologischen Sphäre der Gotteslehre gegen die grundlegende des persönlichen Grundverhaltens bleiben, wie die Dogmatik weiter zu zeigen hat.

2. Dieser vollendete Sündenbegriff konnte nun auf dem Boden des natürlichen Menschentums selbst unmöglich entstehen. Denn diesem fehlt es an der Norm, von der aus sich der Sündenbegriff erst erschließt. Die natürliche Willensbeschaffenheit schließt nicht nur die wirkliche religiöse Bestimmtheit aus, sondern auch die Erkenntnis derselben. Der natürlichen Menschheit bleibt selbst das bloße Ideal der religiösen Bestimmtheit verborgen. Daher hat die Sündenerkenntnis den Abschnitt zur Voraussetzung, der sich sogleich ergeben wird (b). Hier aber ist noch die Wirkung des Ideals der sittlich-religiösen Willensbeschaffenheit, das auf transzendentem Wege an das Bewußtsein der sündigen Menschheit herantritt, auf das Bewußtsein derselben zu erwägen.

[1]) Kap. 50. [2]) Kap. 51.

α) Das Ideal des sittlichen Willens ist nun für die Sündenerkenntnis und den Sündenzustand von der größten Bedeutung. Seine erste Wirkung ist die Sündenerkenntnis in ihrer tiefsten Art. Wenn das Gewissen vorher nur die einzelnen empirischen Normen auf das Verhalten anwenden konnte, so wird jetzt eine tiefere Norm angewandt; sofern diese aber nur den gebietenden Willen zur Geltung bringt, gibt sie sich als der Hintergrund der empirischen Normen zu erkennen und findet am empirischen Gewissen ihre Bestätigung. Das sittlich-religiöse Ideal, das wir sogleich in der Religion des Eigentumsvolkes und an dem Gottessohn kennen lernen werden, ist das bedeutsamste Prinzip der Sündenerkenntnis. Mit dieser Sündenerkenntnis verbinden sich aber weiter bedeutsame andere Folgen.

aa) Sie bedeutet zunächst offenbar eine neue Art der Gottesgewißheit. Wenn der Gottessohn des Herrn als seines Vaters gewiß war, so wird der Sünder des Herrn zunächst im Gegensatz zu ihm inne. Er muß ihn als den Herrn erkennen, dessen Eigentum und Werkzeug er sein sollte, und durch den er zur sittlichen Vollkommenheit gelangen würde. Und gerade dieses Gefühl, daß er durch die Gottergebenheit zur Vollkommenheit kommen würde, ist für die Gottesgewißheit, der Gott greifbaren Wirklichkeitswert gewinnt, von großer Wichtigkeit. Dies ist die Überführung von Gott durch das Gericht Gottes über die Sünde oder durch das Gewissen, auf die besonders in der neueren Theologie hingewiesen worden ist. Die Gewissensüberführung von Gott ist oft von dem Gewissen als dem Bewußtsein der empirischen Normen aus verstanden worden. Und die Religionspsychologie wies ja in der Tat Wege von diesem empirischen Gewissen aus zum Übersinnlichen nach. Aber diese Wege führen doch nicht zum Ziel, sofern sich die Annahme eines übersinnlichen Hintergrundes für die bloß empirischen Normen nicht wirklich begründen läßt; die empirischen Normen sind trotz alles Scheines des Übersinnlichen, den die Religionspsychologie aufwies, rein empirisch erklärbar. Nicht durch die Normen, sondern nur durch die sittliche Willensbeschaffenheit kann Gott dem Menschen eine Wirklichkeit werden, sei es indem der Mensch wirklich den sittlichen Willen besitzt und so Gott den Herrn als Vater hat — wie es allein bei einem der Fall

war —, sei es indem ihm das Ideal des sittlichen Willens zum Gericht wird. Es gibt nur zwei Arten sittlicher Gotteserfahrung, entweder die des Gottergebenen, des Gottessohnes, oder die des Sünders, die in der Empfindung des Gerichts Gottes über die Sünde besteht, d. i. die genuine und die abgeleitete. Beide sind Sache des sittlichen Willens, die eine desselben als einer Wirklichkeit, die andere desselben als der Norm.

bb) Die Sündenerkenntnis ist aber nicht nur für die Gotteserkenntnis und -gewißheit von Bedeutung, sondern auch für die sittliche Erneuerung des Menschen selbst. Die Sündenerkenntnis trägt die Signatur der sittlichen Erneuerung: sie verurteilt den Menschen und zwingt ihn zur Aufgabe seiner selbst; sie zerbricht den Menschen in sich und bringt Gott zur Geltung. Daher konnte die ganze Erneuerung unter den Gesichtspunkt der Buße gestellt werden, indem freilich von der bloß gesetzlichen Buße, die von den empirischen Normen ausgeht, eine evangelische Buße unterschieden wurde, die von Gott ausgeht. Freilich ist bei dieser auch wieder zwischen dem Gericht Gottes über die Sünde und der positiven Darbietung Gottes als des Bestimmungsgrundes zu unterscheiden. Diese Bedeutung der Sündenerkenntnis für die Gottesherrschaft in den Sündern hat Luther im Anschluß an sein eigenes Erlebnis, in dem ihm Gott und seine Gnade erst auf dem Hintergrund der eigenen Sünde bedeutsam wurde, schon in den ersten Jahren, aus denen wir Zeugnisse haben, treffend zum Ausdruck gebracht: „Niemand lobt Gott, wer nicht sich selbst mißfällt und sich übel will, und dem Gott allein gefällt. Das Bekenntnis der Sünde ist das Lob und der Ruhm Gottes und niemals loben wir ihn recht, wenn wir nicht zuerst uns tadeln.“ [1]) „Dann wird Gott recht verehrt, wenn wir uns selbst gänzlich zunichte machen und alles Lob ihm zuteilen samt allem, was in uns ist. Denn wenn wir Gott geben, was das Seine ist, und uns reservieren, was unser ist, dann reservieren wir nichts, und das Nichts selbst ist unser, alles aber ist von Gott, von dem wir es empfangen haben. Ein solches Bekenntnis also aus wahrem Herzen ist das Lobopfer selbst, d. h. uns ganz Gott schuldig gestehen, was immer

[1]) Luther, Ww. (Weimar) III 191, 1 ff.

wir sind, und uns selbst gar nichts reservieren. Und nicht nur mit dem Herzen, sondern mit dem Werk uns so ihm bekennen, daß die Werke selbst bekennen, daß wir uns nichts sind noch erscheinen.“ [1])

β) Das Bewußtsein kann sich nun aber auch der Gottesherrschaft, die ihm dargeboten wird, widersetzen. Damit tritt die Selbstbehauptung gegen den Herrn in eine neue Phase. Ursprünglich geschah sie nicht mit bewußtem Gegensatz gegen den Herrn, indem der Herr von Natur dem Menschen nicht gegeben ist. Sie war Sünde der Verirrung, aber nicht der erhobenen Hand, d. i. der bewußten Absicht, wie die Offenbarungsreligion unterscheidet. Jene ist vergebbar, diese nicht; nicht weil Gottes Gnade ihr gegenüber ein Ende hätte, denn Gott bietet sich jedem dar, der ihm mit wahrer Reue naht, wie wir schon in der empirischen Reaktionslehre sahen. Aber die bewußte Absicht schließt, solange sie währt, die aufrichtige Buße aus. Und so ist die bewußte Ablehnung des Herrn eine unvergebbare Sünde. Sie ist die Sünde wider den heiligen Geist, sofern Gott als der Bestimmungsgrund des Menschen der heilige Geist ist, wie wir oben sahen. Diese Sünde ist die Sünde im potenzierten Sinn. Die natürliche Sünde ist vor der Gotteserkenntnis, die den Menschen durch die Offenbarungsreligion anspricht, vorhanden; die Sünde wider den heiligen Geist ist aber die Selbstbehauptung des natürlichen Willens gegen die erkannte oder doch der Erkenntnis dargebotene Wahrheit; sie bedeutet die Verstockung des Menschen. Diese bewußte Ablehnung der Gottesherrschaft kann aber aus mehrfachen Gründen und in mehrfacher Weise geschehen.

aa) Zunächst kann die Gottesherrschaft aufs leichteste aus erkenntnistheoretischen Gründen abgelehnt werden. Sie ist übersinnlicher Art, das Übersinnliche aber kann immer als unerkennbar abgelehnt werden. So kann sich der bewußte Gegensatz gegen den Herrn leicht in das unschuldige Gewand rein erkenntnismäßiger Verstandesgründe kleiden. Aber es ist dies doch eine bloße Verkleidung. Wenn sich das Bewußtsein nur der Gottesherrschaft öffnen und der Wille sich ihr hingeben würde,

[1]) 282, 23 ff.; 429, 1 ff. (283, 18).

so würde sie ihm zu einer Wirklichkeit werden, innerlicher gewiß als die Sinnenwelt. Nicht die Übersinnlichkeit ist an ihr das Grundlegende, sondern die erfaßbare Relation, in der sie zum menschlichen Willen steht, die Herrschaft. Wo diese eine innere Realität ist, da werden die Verstandesgründe mit Leichtigkeit entkräftet; denn das gegenständliche und theoretische Verstandesbewußtsein ist sekundär gegenüber der Zuständlichkeit, dem Haben und Erleben des Herrn. Daher kommt auch die scheinbar erkenntnistheoretische Ablehnung des Herrn als Sünde gegen den heiligen Geist zu stehen.

bb) Zweitens aber kann sich das Bewußtsein auch bei Anerkennung der Gottesherrschaft widersetzen. Und zwar ist damit nicht die natürliche Willensbeschaffenheit als Widerstand gegen die Gottesherrschaft gemeint. Dieser Widerstand bleibt im Menschen, solange er lebt, wie wir in der Erneuerungslehre noch genauer sehen werden. Er ist aber auch nicht Sache der bewußten Absicht, sondern vielmehr unwillkürlich und rein natürlich; die Strebungen, die aus den Gefühlen der Lust und Unlust hervorgehen, kann niemand unterdrücken. Aber der Mensch kann sich mit vollem Bewußtsein und freiem Willen gegen das Gute wenden; seine Selbstbestimmung kann sich gegen die transzendente Norm wie gegen die Normen überhaupt entscheiden. Und das ist die zweite Art der Sünde gegen den heiligen Geist.

cc) Endlich aber kann die Gottesherrschaft noch auf andere Weise illusorisch gemacht werden. Die Selbstbestimmung braucht sich nicht bewußt gegen sie zu wenden, sondern sie kann bemüht sein, sich nach den Normen zu richten. Aber gerade durch die Gerechtigkeit ihrer Werke kann sie dem Herrn genug zu tun meinen. Die Gerechtigkeit durch die innere Hingabe des Willens an den Herrn kann sie durch eine bloße Gerechtigkeit der Werke ersetzen; die von Gott dem Herrn und Bestimmungsgrund der Hingabe des Menschen ausgehende Gerechtigkeit durch eine vom Handeln des Menschen ausgehende, bei der Gott nichts anderes übrig bleibt als ihre Anerkennung. Diese Selbstrechtfertigung schaltet Gott als die wesentliche, organische Bedingung der Sittlichkeit aus, so daß ihm nur die Anerkennung der vom Menschen geleisteten Gerechtigkeit übrig bleibt; und zugleich geht sie an der

Sünde in ihrer ganzen Tiefe vorbei. Diese Selbstrechtfertigung ist der feinste und gefährlichste Grad der Sünde wider den heiligen Geist. — Den potenzierten Charakter dieser wie der gesamten Sünde gegen den heiligen Geist bringt Luther, der es besonders mit der Selbstrechtfertigung zu tun hatte, treffend zum Ausdruck: Nicht bekennen wollen sei die größte Sünde, eine Sünde zweiten und höheren Grades im Vergleich mit dem ursprünglichen Fehler des Willens; „dieser zweite Grad ist schlimmer als der erste und macht die erste Sünde doppelt, so daß es nicht mehr Gottlose sind, sondern, was mehr ist, Sünder (Ps. 1), indem Sünde in der Heiligen Schrift oft für Götzendienst genommen wird, d. i. sich selbst rechtfertigen, nachdem man gesündigt hat, und so die eigene Ungerechtigkeit wider Gott und seine Gerechtigkeit setzen, d. i. Gott leugnen". [1])

b) Die geschichtliche Begründung des sittlichen Willens: Die „Offenbarungsreligion".

Wenn das empirische Menschentum sich selbst statt dem Herrn lebte, so mußte ihm die Herrschaft des Herrn nicht allein in Wirklichkeit, sondern auch dem bloßen Denken oder Glauben nach verschlossen bleiben. Das empirische Menschentum weiß nicht von einem Herrn, der der Gegenstand und Bestimmungsgrund persönlichster Hingabe des Menschen sein sollte. Sein Glaube und Denken geht grundsätzlich an einem solchen vorbei. Wenn es an ein Unsichtbares glaubt, so ist es doch weit entfernt, dasselbe als Gegenstand persönlicher Hingabe zu denken. Die Naturreligionen sehen das Unsichtbare in der gegenständlichen Wirklichkeit statt in der Sphäre des persönlichen Lebens: in den Erscheinungen des Lebens die Geister und hinter den hervorragenden, eindrucksvollen Erscheinungen die Götter. Allerdings kann bei dem Götterglauben, der aus dem Gefühl der Verehrung und Resignation vor den eindrucksvollen Größen der Wirklichkeit oder der Abhängigkeit von ihnen entsteht, eben in diesen Gefühlen etwas von Hingabe liegen. Aber die Hingabe, der die polytheistische Frömmigkeit nahe kommt, ist die der bloßen Verehrung der betreffenden Größen, und nicht die Hingabe des Willens an einen

[1]) 15, 32 ff.

persönlichen Herrn. Neben der Natur wird dann allerdings das persönliche Leben für den Glauben bedeutsam bei den Werturteilen; nur daß sie das Gegenteil der Hingabe, die Geltendmachung der eigenen Triebe oder Bedürfnisse sind. Die Philosophie aber, in der sich das natürliche Menschentum fortsetzt, hat auch keine Veranlassung noch Neigung, das Unsichtbare als den persönlichen Herrn zu denken, sondern wird es irgendwie kosmologisch denken, als immanente oder transzendente Substanz. Und wenn der Immanenzgedanke zu demselben Ideal einer schlechthinigen Hingabe oder Gelassenheit an das absolute Sein, das den Grund auch des menschlichen Seins bildet, kommt, so ist dasselbe doch gleichfalls von der persönlichen Hingabe und dem persönlichen Erleben des Herrn zu unterscheiden, wie wir schon oben sahen.

Die willensmäßige Anerkennung der persönlichen Herrschaft des Unsichtbaren konnte nicht von den Menschen herkommen, so wenig der Mensch geneigt ist, sich selbst aufzugeben an den Herrn. Die Herrschaft des Herrn muß der Hingabe des Menschen vorangehen, statt daß sie durch sie erst gesetzt werden könnte. Daher konnte die Verwirklichung des sittlichen Willens nicht vom Menschen, sondern nur von der Verkündigung der Herrschaft des Herrn ausgehen. Deshalb reden wir von einer Offenbarungsreligion. Dieser Begriff bezieht sich in erster Linie nicht auf die Kausalität, durch die jene Religion zustande kam, sondern auf ihren Inhalt und ihr Wesen. Von der wirklichen, kausalen Offenbarung kann nur der bereits begründete Glaube an Gott reden; und dieser wird notwendig die Religion, deren ganzer Inhalt übermenschlich ist, nicht aus menschlicher, empirischer Kausalität erklären. Den offenbarungsmäßigen, d. i. übermenschlichen und theozentrischen Charakter des Inhalts der betreffenden Religion kann aber auch die bloße Wissenschaft feststellen und in diesem Sinn von Offenbarung reden. Die Offenbarungsreligion ist grundleglich nicht an der Kausalität, die sie einführte, zu erkennen, sondern an ihrem Wesen: sie bringt statt des Menschen den Herrn zur Geltung, ist theozentrisch statt anthropozentrisch. Jener kausale Erkenntnisgrund wäre rein formal und ist gerade wegen seiner schematischen Einfachheit beliebt. Es kommt aber alles auf den Inhalt der Religion an.

1. Die Religion des Eigentumsvolks.

Die Einführung der Herrschaft des Herrn konnte sich nun aber einer empirischen Vermittlung bedienen. Es gibt eine empirische Größe, die für das Subjekt transsubjektiver Art ist und der Herrschaft des Herrn zum Material dienen kann. Das ist das Volk. Wenn dieses zum Träger der Herrschaft des Herrn gemacht wurde, so war damit zunächst grundsätzlich menschliches Wesen statt der Natur zum Material der Herrschaft des Übersinnlichen gemacht, und zweitens konnte das Volk als transsubjektive Größe gegenüber dem Einzelnen eine Stufe zu der höchsten Transsubjektivität und Autorität, eben der Herrschaft des Herrn, sein. Die Herrschaft Gottes über die Herzen der Menschen wurde so eingeführt als Herrschaft über ein Volk. Das Grundbekenntnis dieser Religion ist: Gott der Herr des Volkes, das Volk sein Eigentum. Und zwar war dies Bekenntnis zu dem Herrn des Volkes von konstitutiver Bedeutung für das Volk. Es hatte keinen anderen Zusammenhalt und keine andere Abgrenzung gegen andere Völker als seinen Gott. Das Dasein des Volkes als solchen war an das Bekenntnis zu Gott dem Herrn des Volkes gebunden.

α) aa) Dieses Bekenntnis war zunächst für die Verfassung des Volks von Bedeutung. Für diese galt die Theokratie als die Norm. Neben der Verfassung aber ist die Geschichte des Volks das Material dieses Gottesbewußtseins. Die Geschichte wird als die Führung Gottes betrachtet, die das Eigentumsverhältnis beweist. Ja die Geschichte dient der Entwicklung des Eigentumsverhältnisses selbst, wie wir im folgenden sehen werden. Während die Geschichte in den Naturreligionen keine Rolle spielt, wird sie in der Volksreligion zum entscheidenden Mittel des Göttlichen. Darin kommt zum Ausdruck, daß Gott hier grundleglich nicht in der Natur erfaßt wird, sondern als der Herr der Menschen. Diese in Verfassung und Geschichte zum Ausdruck kommende Hörigkeit der Menschen gegenüber Gott wird dann im Kultus besonders gefeiert. Der ursprüngliche Kultus der Volksreligion ist der Ausdruck des Eigentumsverhältnisses, die Feier der Gemeinschaft mit Gott; die Versöhnungsopfer treten gegen die Gemeinschaftsopfer

zurück. In den Naturreligionen dagegen soll die Gottheit erst dem Menschen günstig gestimmt und in ein positives Verhältnis zu ihm gebracht werden. Hier wird das vorhandene, im Volkstum und seiner Geschichte vorliegende Eigentumsverhältnis gefeiert.

bb) Dieses Eigentumsverhältnis schuf sich nun aber nicht nur einen darstellenden Ausdruck, sondern es bedeutete vor allem eine Norm für das Verhalten. Die Herrschaft des Herrn war nicht nur von Natur mit dem Volkstum gegeben, sondern sie bedeutete die Forderung, daß der Mensch sein Verhalten nach dem Willen des Herrn einzurichten habe. Daher tritt neben Verfassung, Geschichte und Kultus als ebenso wesentliches Stück das Gesetz des Herrn. Dieses hat nicht nur die Anerkennung des Herrn selbst zum Inhalt, sondern auch die Pflichten innerhalb der Erfahrungswelt. Und darin liegt eine besondere Bedeutung dieser Religion für die Sittlichkeit. Sie hat die Normen der empirischen Wirklichkeit erkannt und in lapidaren kategorischen Formeln zum Ausdruck gebracht. Nicht als ob diese Normen sachlich in der Herrschaft des Herrn begründet gewesen wären, wir sahen, daß sie ihre sachliche Begründung in der empirischen Wirklichkeit haben. Aber wenn das natürliche Menschentum in seinem Eudämonismus und Egoismus die Normen der Wirklichkeit übersah, so eröffnete die Herrschaft des Herrn den Blick für dieselben, indem sie grundsätzlich die eigene Zuständlichkeit und Selbstheit des Menschen der Herrschaft beraubte, den Herrn an die Stelle setzte und das Ich zu seinem Organ machte, das für die transsubjektive Wirklichkeit offen wurde. Die theozentrische Religion wurde das heuristische Prinzip für die Normenbildung, die in ihrer Klarheit und Einfachheit bis heute die Menschheit beeinflußt hat. Die Herrschaft des Herrn ist der zweifellose Hintergrund jener kategorischen Gebote. Ohne jene wären diese kaum zustande gekommen.

β) Damit sind nun die Grundzüge der Herrschaft des Herrn genannt. Aber mit diesen Grundzügen ist ihre ganze Tiefe noch nicht erfaßt. Vielmehr bedurfte es zu deren Erfassung der weiteren geschichtlichen Entwicklung. Und diese mußte sich mit innerer Notwendigkeit vollziehen. Die Gottesherrschaft mußte bei den Menschen zufolge ihres natürlichen Willens auf Widerstand

stoßen. Und zwar konnte sich derselbe in mehrfacher Weise zeigen. Zunächst konnte die Herrschaft des Herrn zugunsten einer andern Auffassung des Übersinnlichen, die den Menschen in seinem Selbstleben ungestört läßt, verlassen werden. Das Eigentumsvolk war umgeben von den Naturreligionen, die statt eines persönlichen Herrn eine Naturgottheit oder einen Naturgeist setzten. So lag ihm der Abfall von dem Gott seiner Väter zu den Naturgottheiten und -geistern nahe, von Jahve zu Baal. Dagegen wehrte sich dann der Glaube an den Herrn im älteren Prophetismus. Wenn aber die Herrschaft des Herrn als das entscheidende Bekenntnis des Volks festgehalten wurde, so konnte sich ihr der natürliche Wille doch dadurch entziehen, daß sie mehr als Tatsache betrachtet wurde, die in Geschichte und Kultus des Volks sich darstellt, denn als Forderung, die das Verhalten des Menschen in Anspruch nimmt. Das Volk konnte sich des Eigentumsverhältnisses zu seinem Gott rühmen, ohne die Forderungen zu beachten, die es an das Verhalten stellt. Dieser Verirrung trat der jüngere Prophetismus, der uns durch die prophetischen Bücher bekannt ist, entgegen. Und durch ihn kam es zur vollkommensten Entfaltung der im persönlichen Gottesglauben beschlossenen sittlichen Einsicht und damit zur höchsten Höhe der sittlichen Einsicht überhaupt.

Die Vollendung des sittlichen Ideals bestand nun zunächst darin, daß der sittliche Charakter der Gottesgemeinschaft betont wurde. Wenn das Volk die sittliche Verpflichtung desselben zugunsten ihres vermeintlich tatsächlichen Bestandes in Geschichte und Kultus vernachlässigt hatte, so war es ein Hauptsatz des Prophetismus, daß sie sich nicht von selbst verstehe und das Volk von Natur umfasse, sondern daß sie von dem sittlichen Gehorsam des Volkes abhänge. „Verlasset euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen: Hie ist des Herrn Tempel, hie ist des Herrn Tempel, sondern bessert euer Leben und Wesen, daß ihr rechttut einer gegen den anderen und den Fremdlingen, Waisen und Witwen keine Gewalt tut und folget nicht nach anderen Göttern zu eurem eigenen Schaden, so will ich immer und ewiglich bei euch wohnen.“ [1]) Diese sittliche Bedingtheit der Gottes-

[1]) Jeremias 7, 3ff.

gemeinschaft oder -herrschaft ist die eine große Fortführung des persönlichen Gottesglaubens durch den Prophetismus.

Die weitere sittliche Einsicht aber ergab sich, wenn nach der sittlichen Fähigkeit des natürlichen Menschentums gefragt wurde. Und in dieser Beziehung ergab sich den Propheten zuerst die Erkenntnis der Sünde als grundsätzlicher, natürlicher Willensbeschaffenheit. Wenn das Gesetz ursprünglich zur unmittelbaren Erfüllung gepredigt worden war, so ließ der Widerstand des Volkes erkennen, daß der Wille gegen das Gesetz war; denn immer wieder sündigte das Volk gegen das Gesetz. So kam es zur Erkenntnis der Sünde als einer grundsätzlichen Willensbestimmtheit, die aus den Antrieben des Fleisches hervorgeht und alle imperative Norm ablehnt. Wenn die Sünde zunächst in einzelnen Handlungen gesehen wurde, so wird sie nun als eine innere Beschaffenheit des Menschen betrachtet, als das „Herz", und zwar als fleischlich bestimmtes. Demgemäß wird dann auch das sittliche Ideal tiefer aufgefaßt: nicht als bloße Gesetzeserfüllung des einzelnen Handelns, sondern als neues Herz, das dadurch zustande kommt, daß das Gesetz oder der Wille des Herrn den Willen ebenso regiere wie von Natur die eigene Lust und Ichheit. „Ich will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben . . . und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und darnach tun." [1]) „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben; und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein." [2]) Diese Worte sind die klassische Darstellung der Willensbeschaffenheit, die durch das Gesetz als solches oder den gebietenden Willen als solchen bestimmt ist und der das Gesetz nicht mehr ein äußerliches Sollen, sondern das Naturgesetz ihrer spontanen Betätigung und Art ist. Von dieser Einsicht aus kam es dann zu dem großen Grundgesetz des Eigentumsvolkes: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen." [3]) Mit dieser Einsicht ist ein spirituales Verständnis des Gesetzes gegeben, wie es am klassischsten in der Bergpredigt ausgesprochen wird.

---

[1]) Ezechiel 36, 26 ff. [2]) Jeremias 31, 33.
[3]) Deuteronomium 6, 5 f.

γ) Damit haben wir nun die ethische Erkenntnis des persönlichen Gottesglaubens erschöpft. Diese Erkenntnis hatte aber noch weitere Folgen für die Religion selbst. Wenn die Sünde Gegensatz gegen den Herrn ist, so bedurfte es der Versöhnung des Sünders mit Gott. Diese vollzieht sich nun zwar in der Buße und Bekehrung selbst, sofern der Mensch in ihr seinen sündigen Willen selbst verurteilt und in den Tod gibt. Aber die Gottesgemeinschaft des Volkes, die im Kultus ihren Ausdruck fand, konnte nicht aufrecht erhalten bleiben, wenn sie nicht mit ihr und ihrem Ausdruck die Anerkennung des göttlichen Gegensatzes und Gerichtes gegenüber der Sünde verband. Wie die innere Gottesgemeinschaft nicht ohne das Selbstgericht der Buße möglich ist, so ist die offenbare Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft nicht denkbar ohne die ausdrückliche Anerkennung des göttlichen Gerichtes über die Sünde. So entstand auf dem Boden der vertieften ethischen Einsicht der Propheten der Versöhnungskultus des Priestertums. Der Sinn desselben ist nicht wie im Heidentum die Gewinnung eines günstigen Verhältnisses zu Gott, sondern die Aufrechterhaltung desselben unter Anerkennung der göttlichen Strafe über die Sünde.

Endlich aber ergibt sich neben dem Versöhnungskultus noch eine eigentümliche Seite dieser Religion: das neue Menschentum, in dem die Gottesherrschaft in vollem Umfang und Grade verwirklicht wird, kann nicht als ein Produkt menschlicher Entwicklung gedacht werden, indem es vielmehr von dem Herrn und seiner Herrschaft selbst ausgehen muß. Daher führt das sittliche Ideal zur Eschatologie, die freilich auch noch andere Wurzeln hat. Es entsteht der Gedanke des Gottgesandten oder des Gottesknechtes oder des schlechthin gottbestimmten Wesens („Menschensohn" statt der Tiere im Danielbuch), durch das die Gottesherrschaft verwirklicht wird. Die höchste Höhe dieser Religion ist es dann, wenn die Verwirklichung der Gottesherrschaft durch das Leiden des Gottesknechtes bedingt gedacht wird, durch welches der Gegensatz des Herrn zur sündigen Menschheit, deren sich der Gottesknecht annimmt, anerkannt wird.

2. Die geschichtliche Verwirklichung des sittlichen Willens: das Christentum.

Die Volksreligion, die das Übersinnliche als Herrschaft über den Menschen auffaßte, war noch nicht die Verwirklichung dieser Herrschaft selbst. Vielmehr zeigte sie gerade den Widerstand des natürlichen Menschentums gegen sie. Und diesem Widerstand konnte sie nichts anderes entgegensetzen als den Glauben an die Herrschaft Gottes; die volle Verwirklichung derselben in einem Menschen fehlte ihr. Diese sah sie selbst in der Zukunft. Und zwar konnte dieselbe nur von dem Herrn selbst ausgehen. Kein Mensch kann sich ein Wesen geben, in dem Gott der alleinige Herr und Bestimmungsgrund wäre. Der unbedingte Bestimmungsgrund muß schon da sein und wirken, wenn es zu diesem Wesen kommen soll. Nicht das Verhalten des Menschen kann den Bestimmungsgrund setzen — das bedeutet, daß die Form das Wesen, die Wirkung den Urheber setzen könnte —, sondern der Bestimmungsgrund kann allein das Verhalten und Wesen des Menschen begründen.

α) Das ist zunächst an der Christologie zu beachten.

aa) Und zwar kommen wir hier zu einer neuen Seite der Christologie. Das Wesen der Gottessohnschaft haben wir erkannt, wo es sich um die sittliche Willensbeschaffenheit handelte. Es bestand darin, daß der menschliche Wille ganz durch Gott bestimmt ist und Gott zum Inhalt hat. Hier handelt es sich nun aber nicht mehr um das Wesen der Gottessohnschaft, sondern um ihre Verwirklichung in einem menschlichen Leben, nicht mehr um ihren Inhalt, sondern um ihren Ursprung. Und von dieser Seite genügt es nicht, von dem Herrn als dem Inhalt oder der erfüllenden Idee jenes persönlichen Verhaltens und Wesens zu reden, sondern es bedarf der Zurückführung auf den wirklichen Gott und seine Wirkung. Neben der wesentlichen Gottheit des Sohnes ist auch von einer kausalen Gottessohnschaft zu reden. Gottes wirkliches Sein muß in das Leben und Wesen des Menschen eingreifen, der Gottes Sohn sein soll. Es genügt nicht, das Wesen Gottes zum Inhalt des Willens dieses Menschen zu machen, sondern auch das Sein des göttlichen Wesens ist die Voraussetzung, unter der allein der Mensch Gottes im empirischen

Menschentum möglich ist. Das verstehen wir unter der kausalen Gottessohnschaft im Unterschied von der wesentlichen. Die wesentliche Gottessohnschaft gehört unter den Begriff der sittlichen Willensbeschaffenheit, die kausale unter die Frage nach der Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit im empirischen Menschentum. Was die Gottessohnschaft ihrem Wesen oder Inhalt nach ist, das kann in der Ethik vollkommen deutlich werden. Wie sie aber in der Menschheit, die doch mit naturgesetzlicher Notwendigkeit von der eigenen Lust und Unlust beherrscht ist, verwirklicht werden konnte, dazu bedarf es des wirklichen Gottes; wenn sich dieser aber allein dem Glauben erschließt, so gehört die kausale Gottessohnschaft in die Dogmatik.

Diese kausale Gottessohnschaft kann denn auch die Christologie wieder der naturhaften Christologie nähern. Die wesentliche Gottessohnschaft hatte an derselben völlig vorbeigeführt und sie unverstanden gelassen. Denn zum sittlichen Willen gehört nicht die Wirkung des wirklichen Gottes auf den Menschen, sondern nur das göttliche Wesen als der Inhalt und Bestimmungsgrund des Willens. Wenn es sich aber um die Wirklichkeit des sittlichen Willens im empirischen Menschentum handelt, so erschließt sich allerdings der Gedankengang der naturhaften Christologie, wenn nicht gerade der Hypostasenchristologie, so doch einer solchen, die den wirklichen Gott im Sohne wirksam sieht, wie das in der Dogmatik weiter auszuführen ist.

Wenn die sittliche Willensbeschaffenheit somit nur von dem unbedingten Bestimmungsgrund aus im empirischen Menschentum Wirklichkeit werden kann, so ist doch andererseits nicht zu vergessen, daß sie sich als die Vollendung des menschlichen Wesens in das empirische Menschentum einfügt. Sie kommt dem Menschentum zwar von außen zu, von dem Herrn her, und sie ist durchaus nicht bloßes Menschentum, wie der Gedanke des Idealmenschen es erscheinen lassen könnte, sondern Menschentum Gottes; aber das hindert nicht, daß sie das menschliche Wesen in Anbetracht der Normen, die ihm gestellt sind, zur Vollendung bringt. Und insofern fügt sich die Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit trotz ihrer transzendentalen Bedingtheit in das empirische Menschentum hinein.

bb) Wenn so die Bedingungen der empirischen Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit gewonnen sind, so handelt es sich nun noch um die Feststellung der empirischen Wirklichkeit. Es fragt sich, wie man erkennen könne, ob in einem Menschen das sittliche Wesen oder die Gottessohnschaft vorhanden war. Diese Frage ist um so schwieriger, als das empirische Menschentum der Möglichkeit jenes Wesens widerspricht. Die naturhafte Christologie kann diese Frage nur durch den Hinweis auf die Selbstaussagen jenes Menschen oder auf göttliche Zeugnisse, wie sie die Bibel bietet, beantworten. Die ethische Christologie wird aber auf seine Sündlosigkeit verweisen. Diese Beantwortung der Frage ist aber gerade anfechtbar. Die Sündlosigkeit eines Menschen, der vor Jahrhunderten lebte und von dessen Leben uns nur Bruchstücke überliefert sind und auch diese nicht mit völliger, geschichtlicher Verläßlichkeit, scheint sich jeder Feststellung zu entziehen. Daher hat man in der neueren Dogmatik darauf verzichtet, die Sündlosigkeit Jesu aus der geschichtlichen Überlieferung festzustellen und hat auf die inneren Einwirkungen der biblischen Zeugnisse oder gar des erhöhten Christus auf uns verwiesen; durch sie allein könnten wir der Person Christi als des Gottessohnes gewiß werden.

Wenn die geschichtliche Wirklichkeit der Gottessohnschaft somit ein unlösbares Problem zu sein scheint, so kommt alles darauf an, was denn eigentlich bei ihr gesucht werden soll. Und in dieser Beziehung haben wir es nach unseren Voraussetzungen mit einem ganz anderen Charakter zu tun als dem der Sündlosigkeit nach ihrem vulgären Verstande. Wir fragen nicht danach, ob das Handeln und die Gedanken und Strebungen jenes Menschen im einzelnen normgemäß waren. Eine solche Sündlosigkeit der einzelnen Handlungen und Bewußtseinsvorgänge läßt sich allerdings niemals feststellen. Aber wir erkannten auch, daß die Sündlosigkeit so wenig wie die Sünde letzten Endes in einzelnen Handlungen oder Bewußtseinsvorgängen zu sehen ist, als vielmehr in einer grundsätzlichen Bestimmtheit des Willens, einem Charakter des Menschen, und daß es nur zweierlei solcher Bestimmtheiten oder Charaktere geben könne: entweder ist ein Mensch von seiner Zuständlichkeit beherrscht oder vom gebietenden Willen, entweder lebt er sich

selbst oder dem Herrn und seinem Gesetz. Die Sündlosigkeit besteht also grundlegenderweise nicht im einzelnen Verhalten, sondern in der schlechthinigen Gottergebenheit des Willens, d. i. in der vollkommenen Frömmigkeit des Menschen.

Wenn es sich aber für die Gottessohnschaft um die vollkommene Frömmigkeit statt um das einzelne, isolierte moralische Verhalten handelt, so kann die Gottessohnschaft Jesu von Nazareth doch auf geschichtlichem Wege festgestellt werden. Denn wenn irgend etwas von ihm feststeht, so ist es dies, daß er die Herrschaft Gottes in der Menschheit verwirklichen wollte und daß Gott der Herr, d. i. für ihn als schlechthin gottergebenen zugleich der Vater, der einzige Inhalt seines Willens und Lebens war. Wenn seine sittliche Vollkommenheit im einzelnen für unbeweisbar gehalten werden muß, so kann die vollkommene Gottergebenheit als grundsätzlicher Charakter seines Wesens nicht bezweifelt werden. Dieselbe historische Kritik, die jene anficht, kann sich dieser nicht verschließen. Es bedarf dafür aber auch keines Eingehens in die Einzelheiten des Berichtes von ihm, sondern es genügen die Grundzüge seines Lebens dazu und vor allem sein Werk. Das neue Menschentum, das er geschaffen hat, wäre der größte historische Widersinn, wenn ihm nicht ein Wesen zugrunde läge, welches das neue Menschentum selbst verwirklicht hat.

So kann man über die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen Gottes durchaus ins klare kommen, wenn man die richtige Fragestellung an den historischen Stoff heranbringt. Wenn man dem historischen Stoff ohne jede Fragestellung gegenübersteht, so mag er sich allerdings in eine Fülle ungewisser Einzelheiten auflösen. Damit bewährt sich nur dasselbe Gesetz, das wir schon früher beobachteten, wie z. B. bei der Forschung über Sokrates. Es bedarf zur Erkenntnis der Eigentümlichkeit eines historischen Tatbestandes des Systems der Möglichkeiten, wie wir dort schon sahen. So bedarf es hier im besonderen der Fragestellung, ob Jesus dem natürlichen Menschentum angehörte, das durch die eigene Lust und Ichheit bestimmt ist, oder ob er das Menschentum Gottes verwirklicht hat. Diese Fragestellung ist vollends jedem möglich, der auf dem Boden des neuen Menschen-

tums stehend, dessen Charakter innerlich kennt. Wem das neue Menschentum innerlich vertraut ist, und wer von ihm aus nach der geschichtlichen Wirklichkeit fragt, die ihm selbst zugrunde liegt, dem kann es keine Frage sein, daß dieselbe die absolute Wirklichkeit des Menschentums Gottes ist.

β) Wenn damit die genuine Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit, die alle Sünde ausschloß, erledigt ist, so handelt es sich nun zweitens um ihre Verwirklichung in den Menschen, die ihr von Natur das Widerspiel, die Sünde, entgegensetzen. Wie mußte sich die Verwirklichung der sittlichen Willensbeschaffenheit in den Sündern vollziehen? Dafür steht eins unter allen Umständen fest: die Verwirklichung des Sittlichen in den Sündern hat die genuine Verwirklichung in dem Sündlosen zur Voraussetzung. Ohne diese würde es jener an dem tragenden Grunde fehlen. Denn wir sahen, daß die sündige Menschheit aus sich nicht einmal zur vollen Erkenntnis der Sittlichkeit kommen konnte, geschweige denn zu ihrer Verwirklichung. Die sittliche Erneuerung der Menschheit ist nur denkbar im Anschluß an den schlechthin sittlichen Menschen, d. i. den Menschen Gottes, die Sittlichkeit der Sünder nur als Jüngertum Christi.

Dazu kommt aber, daß sich die Sünder in ihrem Gegensatzverhältnis zu dem Herrn nicht ohne weiteres die Gottesgemeinschaft aneignen können. Zwar ist dieses Gegensatzverhältnis beseitigt, wenn sich der Sünder bekehrt; ja Buße und Bekehrung sind auch die Sühne für die Sünde. Aber die Bekehrung oder die sittliche Erneuerung hängt ja gerade davon ab, daß der Mensch die Gottesgemeinschaft gewinnt. Nicht die Willenserneuerung kann das Prius sein, sondern die Gottesgemeinschaft ist die Voraussetzung der Willenserneuerung. Wenn dem Sünder aber vor seiner wirklichen Buße und Erneuerung die Gottesgemeinschaft dargeboten werden soll, so ist das nur so möglich, daß zugleich der Gegensatz Gottes gegen die Sünde anerkannt wird. Gott kann sich dem Sünder nicht zur Gemeinschaft darbieten, wenn er nicht zugleich den Gegensatz zur Sünde in seiner Notwendigkeit anerkennt. Die Gemeinschaftsstiftung Gottes mit den Sündern unter Anerkennung des Gegensatzes zur Sünde ist die Versöhnung.

Diese doppelte Bedingtheit der sittlichen Erneuerung durch die genuine Verwirklichung des Sittlichen und durch die Versöhnung unterscheidet die allgemeine Verwirklichung des Sittlichen in der Menschheit von der Volksreligion. In dieser war das Volk der Träger der Gottesherrschaft, d. i. genauer des Ideals derselben; durch den Menschen Gottes aber wurde die Sittlichkeit und Gottesgemeinschaft zur Sache des Menschen als solchen. In dem Gottesvolk war die Versöhnung als gottgeordnetes Werk des gottgeordneten Priestertums vorhanden. Hier wird die Versöhnung zum Werk des einen Menschen Gottes. Freilich hat dabei diese Versöhnung durch jene ihr Vorbild und Schema empfangen, wie wir denn überhaupt die Volksreligion auf den Gottessohn hinweisen sahen.

aa) Die Versöhnungslehre ist nun Gegenstand der Dogmatik, sofern sie die Wirklichkeit Gottes voraussetzt, die Sache des Glaubens ist. Die Verschiedenheit ihrer Ausführungen ist aber so groß und so irreführend, daß wir sie hier auch als Voraussetzung nicht erwähnen können, ohne das Verständnis derselben wenigstens anzudeuten, welches die berechtigten Bedenken der üblichen Versöhnungslehre vermeidet.

Das Verständnis der Versöhnung hängt von dem Verständnis des Gegensatzes Gottes zur Sünde, d. i. des Gerichts, des Zornes oder der Strafe Gottes über die Sünde, ab. Dieser nämlich kann so gefaßt werden, daß er außerhalb des empirischen Lebens des Sünders liegt, nach dem Tode, in der ewigen Verdammnis. Danach steht die Bestrafung der Sünde noch aus. Die Heiligkeit Gottes ist noch nicht gesühnt. Demgemäß wird die Versöhnung darin bestehen, daß für die Sünder, die zur Gottesgemeinschaft angenommen werden sollen, ein anderer die Strafe erleidet. Es bedurfte eines Vertreters der Menschen vor dem heiligen Gott, an dem das Gericht über die Sünde zum entscheidenden Austrag käme. Der Versöhner wird in dieser Anschauung nicht sowohl als Gottessohn, sondern als Vertreter der Menschen betrachtet, als der zweite Adam, oder modern geredet als der Idealmensch, wenn auch die Gottessohnschaft als unendlicher, dem Leben aller Menschen äquivalenter Wert anhangsweise in Betracht gezogen werden kann. Dieser Vertreter erleidet die Bestrafung der Sünde durch den Tod und die Gottverlassenheit. Diese Erleidung selbst, d. i. der passive

Gehorsam, oder auch, wie man neuerdings die alte Theorie aufgebessert hat, die Willigkeit, mit der sie geschieht, d. i. der aktive Gehorsam, die sittliche Vollkommenheit, ist die grundlegende Befriedigung des göttlichen Gerichts und Gegensatzes gegen die Sünde. Die Versöhnung ist danach die Befriedigung des göttlichen Gerichts und nicht eine positive Gemeinschaftsstiftung. Gemeinschaftsstiftung liegt in ihr nur vor, sofern sie den Gegensatz beseitigt.

Gegen diese Versöhnungslehre entstanden dann notwendig zwei Bedenken. Einerseits stellte sie Gott wesentlich als den nach Bestrafung der Sünde Strebenden dar; die Gemeinschaft mit den Sündern durch Sündenvergebung trat völlig zurück hinter seinem Streben nach Strafe und Gericht. Andererseits lehrte sie eine regelrechte, juridische Stellvertretung. Das Gericht, das die Sünder verdient, sollte ein anderer übernehmen. Das aber sei in rechtlichen und vollends in sittlich-religiösen Verhältnissen unmöglich. Ja diese Vertretung mußte dem ersten Bedenken neuen Grund geben. Nach ihr kam es Gott bei der Strafe nicht einmal auf die Beeinflussung des Sünders selbst an, sondern nur auf die Strafe selbst. Wenn er nur zu dem Äquivalent für die Sünde kam! So wurde seine Strafe zur Vergeltung und Rache. Diese Härten sollten dann gemildert werden, indem die Sühne nicht in dem Strafleiden an sich, sondern in dem willigen, gottergebenen Strafleiden gesehen wurde. Aber diese Milderung ist nur eine Verschlimmbesserung, sofern sie die Versöhnung grundsätzlich aus der Sphäre der Sündenstrafe heraushebt in die der aktiven sittlichen Vollkommenheit hinein: die Versöhnung soll danach geradezu die Darstellung der sittlichen Vollkommenheit in der Menschheit sein. So hatte die moderne sittlich-religiöse Versöhnungslehre seit Schleiermacher gesagt, die die Versöhnung eigentlich beseitigte.

Demgegenüber gibt es nun eine wirkliche Versöhnungslehre, die jene Anstöße vermeidet. Der Gegensatz Gottes zur Sünde nämlich ist die unmittelbare Folge der Sünde selbst. Gottes Gericht läßt nicht bis nach dem Tode des Sünders auf sich warten, sondern es vollzieht sich schon im irdischen Leben. Nur der Deismus, der mit der Lebendigkeit Gottes in der empirischen Wirklichkeit nicht Ernst macht, kann

der Strafe der Sünde so lange Ausstand gewähren. Wenn Gott aber als der Herr in das Leben und Wesen des Menschen eingreift, so kann er die Sünde unmittelbar strafen. Der Mangel der Gottergebenheit muß sich in weiteren Mängeln des Wesens und Lebens zeigen. Die gesamten Folgen der Sünde, die wir in der empirischen Sittlichkeitslehre gekennzeichnet haben, sind die Strafe der Sünde. Die Gottesfeindschaft der Sünde rächt sich in dem ganzen Elend, das der Sünde auf dem Fuße folgt, von den Mängeln der eigenen Lebenssphäre bis zu dem Unrecht in den persönlichen, sozialen und natürlichen Verhältnissen der Menschen zueinander. Die ganze Zerrüttung des eigenen Wesens und des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie das natürliche Menschentum aufweist, ist der immanente, empirische Ausdruck des göttlichen Gerichtes. Dazu kommt dann vollends die sittliche Verzweiflung, die sich ergibt, sobald dem Menschen die sittlichen Maßstäbe aufgehen. Das göttliche Gesetz kann über einer sittlichen Wirklichkeit, wie sie die Signatur des natürlichen Menschentums ist, nur als neuer Fluch wirken, indem es die Verzweiflung wirkt. Dieses innere Doppelgericht der Gottesferne in dem tatsächlichen Sündenelend und in der Sündenerkenntnis gewinnt dann unter der Voraussetzung der Übertragung der Herrschaft Gottes vom Inneren auf die äußere Wirklichkeit sogar noch einen physischen Ausdruck: wenn Gott der Herr alles Seins und Lebens ist, so erscheint der Tod als das Siegel seiner Herrschaft über den Willen, der sich wider ihn setzte. Sündenfluch, Gesetz und Tod sind das Gericht Gottes über die Sünde. Und dieses Gericht ist so furchtbar, daß gar der Dämonen- und Teufelsglaube von ihm aus verständlich wird. Daher denn ein Luther in diesen vier Stücken, in Sünde und Gesetz, Tod und Teufel den realen, immanenten Gotteszorn sieht.

Wenn dies die Strafe der Sünde ist, so bedarf es keines Stellvertreters zur erstmaligen, grundlegenden Befriedigung des göttlichen Gerichts, vielmehr leidet jeder Mensch und die gesamte natürliche Menschheit für sich selbst das göttliche Gericht, als analytische Folge der Sünde. Dann aber ist die Versöhnung nicht die Erfüllung des göttlichen Gerichts, sondern gerade dessen Beseitigung. Es kommt nicht auf die Genugtuung der göttlichen Heiligkeit an — die liegt im natürlichen Menschentum hinreichend

vor —, sondern auf die Durchbrechung des Gerichtes durch die Gemeinschaftstiftung. Daher ist auch der Versöhner nicht ein Mensch oder Vertreter der Menschen, der die Sache der Menschen vor Gott führte, sondern der Gottessohn. Denn es kommt auf die Durchbrechung des göttlichen Sündenfluches von seiten Gottes selbst an. Gott muß den Fluch beseitigen. Und zwar kann das nicht durch bloße Predigt geschehen; denn der Fluch ist eine Realität, ja er ist eine sittliche Notwendigkeit von seiten Gottes, die nicht untergraben werden darf. Daher kann der Fluch nur so beseitigt werden, daß ihm eine andere Realität gegenübertritt und daß diese jenen nur unter gleichzeitiger Anerkennung seiner Notwendigkeit beseitigt. Der Fluch kann nur so aufgehoben werden, daß er zugleich anerkannt wird. Es handelt sich um eine Aufhebung in dem Doppelsinn gleichzeitiger Aufbewahrung oder Anerkennung und Beseitigung.

Diese Aufhebung des Sündenfluches stellt das tatsächliche Leben des Menschen Gottes oder des Gottessohnes dar. Sie ist schon angedeutet, indem der Gottessohn in die menschliche Situation und die Menschenwelt, die von der Sünde beherrscht ist, eintrat. Dadurch erkannte er den Sündenfluch als das notwendige Gottesgericht an, wie das vollends offenbar wurde, indem er den Kreuzestod und die Gottesferne durchmachte. Das Entscheidende aber ist die Besiegung der Gottesferne durch den Gottessohn und des Todes durch sein Leben. Sie ist die reale Aufhebung des göttlichen Gerichtes durch Gott selbst, die Darbietung der Gottesgemeinschaft unter Anerkennung des Rechtes der Strafe. Diese Versöhnung ist auch eine Stellvertretung, aber keine juridische und satisfaktorische, sondern eine solche des Handelns Gottes für die Menschen und der bloßen Anerkennung des Gerichts zum Zweck seiner Beseitigung. Alle juridische und logische Konstruktion fällt hier überhaupt fort zugunsten der Tatsachen des Lebens des Gottessohnes: die Tatsachen der Erleidung des Fluchtodes und der Gottesferne durch den Gottessohn und der für ihn unvermeidlichen Überwindung beider durch seine Gottesgemeinschaft und sein Leben sind die Versöhnungslehre, nicht eine rationale Berechnung. Es gehört nichts zur Versöhnungslehre als die bloße Verkündigung des gekreuzigten und siegenden Gottes-

sohnes. Das ist die Versöhnungslehre der Apostel, der alten Kirche und der Reformation, die sich von der Anselms, der Orthodoxie und des letzten Jahrhunderts toto coelo unterscheidet.

bb) Die Gottesgemeinschaft nun, die sich dem Sünder als Versöhnung und Sündenvergebung anbietet, ist die Grundlage der sittlichen Erneuerung des Sünders. Die Werke können ihn nicht gerecht machen: kein Handeln und keine Anstrengung des Menschen kann die inneren Strebungen beseitigen, die aus der Zuständlichkeit geboren werden. Dieser innere Grund kann nur dadurch neu und sittlich werden, daß statt der eigenen Zuständlichkeit der Herr ihn bestimmt. Nicht Wirken und Handeln, sondern Hingabe an den Herrn ist der Grund der Sittlichkeit, nicht eigenes Wollen, sondern das Wirksamwerden des Herrn. Der Mensch soll es verlernen, selbst das Subjekt zu sein, das auf Gott als Gegenstand hin handelt; vielmehr soll er Gott das Subjekt werden lassen, d. i. den Herrn, der im Menschen wirksam ist. An die Stelle der Selbstanstrengung soll der Glaube treten. Der Sünder aber kann, je ernster seine Selbstbeurteilung ist, den Herrn nur insofern, als er seine Gnade, seine Sündenvergebung vor Augen sieht, d. i. aber in Christus erfassen. Der erneuernde Glaube kann nur der durch die Erscheinung Christi begründete Glaube [1]) sein. Oder: der uns erneuernde Bestimmungsgrund kann nur Christus sein, so daß der Apostel die Erneuerung auch ausdrücken kann:

[1]) Den „Glauben Christi" bei Paulus halten wir nicht für „Glauben an Christus"; Christus, d. i. Jesus als Gottessohn und als Gekreuzigter und Auferstandener, war den Aposteln eine so sichere und überwältigende Tatsache, daß sie ihn auch immer als Tatsache, die den Glauben selbst erst zu wecken hat, verkündigt haben. Glaube an ihn würde immer intellektualistisch verstanden werden müssen, als Ersatz mangelnden Wissens. Glaube ist aber, wie aus seinem Gegensatz zu den Werken hervorgeht, ein praktisches, persönliches Grundverhalten. Auch bedarf er nicht erst eines Inhalts durch den Genitiv, sondern er hat seinen Inhalt in sich: als Gegensatz zum Wirken und als das Grundverhalten gegen Gott! Vgl. auch die Argumente von J. Haussleiter, der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Andererseits können wir uns auch nicht zu der Deutung entschließen: der Glaube, den Christus hatte. Vielmehr scheint uns nur entsprechend zu sein: der von Christus (seiner Erscheinung, als Gottessohn, Kreuzestod, Auferstehung) ausgehende Glaube (Gen. auctoris), der christliche Glaube, wenn man so will.

Nun aber lebe nicht ich, Christus lebt in mir, d. i. der in der Erscheinung Christi offenbare gnädige Gott.

αα) Rechtfertigung und Bekehrung. Somit ist es Gott, der den Menschen erneuert und nicht der Mensch selbst. Die Sittlichkeit ist nicht der Weg zur Gottesgemeinschaft, sondern deren Folge. Damit wird das Verhältnis der religiösen Beziehung und der sittlichen Betätigung umgekehrt gestaltet als es von der natürlichen Sittlichkeit gestaltet wird. Nach dieser möchte der Mensch durch sein Verhalten und seine Werke erst die Gerechtigkeit vor Gott erreichen. Der Mensch erfüllt die Gebote Gottes, und Gott bleibt nichts anderes übrig als die Anerkennung der vom Menschen geleisteten Gerechtigkeit. Die Gerechtsprechung oder Rechtfertigung von seiten Gottes ist das analytische Urteil über die tatsächliche Gerechtigkeit des Sünders. Gott hat bei dieser Rechtfertigung keine integrierende, organische Bedeutung; er kommt in der Sittlichkeit des Menschen nicht zur Geltung. Wenn der Mensch aus den Werken gerechtfertigt wird, so hat der Mensch den Ruhm, der Träger und Urheber der Gerechtigkeit und gar der Seligkeit bei Gott zu sein. Diese Weise der Rechtfertigung könnte den Gottesglauben überhaupt fallen lassen; sie kommt völlig ohne Gott aus. Der Gottesglaube, der sich etwa mit ihr verbindet, wächst nicht aus ihr selbst heraus, sondern er muß bereits irgendwie außerhalb ihrer, d. i. in theoretischen Erwägungen oder sonstwie begründet sein, wie denn besonders der kosmologische Glaube an einen Welturheber, der Deismus, jener Rechtfertigung günstig ist, sofern er die Normen als Gebote Gottes auffaßt und sofern er eine organische Verbindung Gottes mit den Menschen sowenig wie mit der ganzen Welt kennt.[1])

Umgekehrt aber verhalten sich die religiöse Bezogenheit und die Sittlichkeit hier. Die Gerechtigkeit vor Gott ist hier nicht das Ergebnis der wirklichen Gerechtigkeit des Menschen, sondern sie geht dieser voraus. Allein durch das Verhältnis zu Gott, d. i. durch die Annahme oder Rechtfertigung des Menschen bei Gott kann die Willensbeschaffenheit aus der Lustbestimmtheit zur Ergebenheit in den gebietenden Willen, d. i. zur Sittlichkeit um-

[1]) Vgl. 1. Hälfte 247 ff.

gestaltet werden. Die Grundlage, ja das innere Wesen der Sittlichkeit ist die Rechtfertigung des Sünders bei Gott, die Sündenvergebung und Versöhnung. Die Rechtfertigung ist in Ansehung ihres Gegenstandes, des Menschen, nicht ein analytisches Urteil, sondern ein rein synthetisches. Statt der wirklichen Gerechtigkeit fordert sie vom Menschen gerade grundsätzlichen Verzicht auf alle eigene Gerechtigkeit und Leistung, Hingabe und Empfänglichkeit für Gott. Sie ist eine Rechtfertigung des Sünders und Gottlosen statt des Gerechten, des Glaubens statt der Werke, Gerechtigkeit Gottes statt des Menschen, der Zurechnung statt der Wirklichkeit, der Gnade statt des Verdienstes. In ihr und in ihr allein kann daher Gott und Gottes Gnade zur Geltung kommen. Gottes Gnade ist das Wesen dieser Rechtfertigung und der aus ihr folgenden Sittlichkeit.

Wenn somit in der Erneuerung des Sünders durch die Gnade statt durch die Werke Gott erst zur Geltung kommt, so zeigt sich hier wieder der Weg zur Gottesgewißheit, der für den Sünder besteht. Der Anfang dieses Weges war schon in der Sündenerkenntnis oder Buße gegeben, die als den Grund aller Sünde die Gottlosigkeit zum Bewußtsein bringt. Aber diese Gottesgewißheit des Gerichts über die Sünde war eine negative, die Gott am liebsten beseitigen würde. Daher findet sie hier ihre Ergänzung, sofern hier die positive Gottesgemeinschaft durch die Gnade dargeboten wird. Dadurch wird dem persönlichen Grundverhalten positiv der Bestimmungsgrund gegeben, der sein Wesen bildet. Und so kommt es zur Gewißheit um Gott: der Gerechtfertigte oder Erneuerte ist Gottes so gewiß, als er ein neues inneres Sein hat; denn dieses ist nicht ohne jenen als sein Wesen und seine Bestimmtheit.[1]) Wie also der Gottessohn durch seine

[1]) Lic. Hupfeld findet (Theol. Lit.-Bericht 1911 Nr. 8) die Art dieser Vergewisserung zwiefach im 1. Teil (andeutend) angegeben: als unmittelbares Erleben Gottes in der sittlich-religiösen Willensbeschaffenheit und als einen „Schluß“ aus ihr auf den Bestimmungsgrund. Beides besteht zu Recht, nur in verschiedener Weise: der Schluß geht von der theoretischen Betrachtung der sittlichen Willensbeschaffenheit aus und führt nur zur Gottesidee und -lehre, wie das oben (S. 309 ff.) gezeigt wurde; er ist also nicht als Gottesbeweis gemeint; die theoretische, wissenschaftliche Analyse der

gänzliche Hingegebenheit des Herrn als seines Vaters gewiß war, so ist der Sünder durch Buße und Rechtfertigung oder Erneuerung des Herrn als des Vaters Christi und durch ihn auch seines Vaters gewiß.

Diese Bedingtheit der Gottesgewißheit durch das persönliche Grundverhalten scheint nun aber der Abhängigkeit des persönlichen Grundverhaltens von Gott zu widersprechen. Wir sahen bisher immer wieder, daß der sittliche Wille selbst erst durch Gott als den Bestimmungsgrund entstehen kann. Demnach wäre der Gottesglaube die Ursache statt die Folge des entsprechenden Grundverhaltens. Die Lösung dieses Dilemmas liegt darin, daß nicht der Gottesglaube die Voraussetzung der Erneuerung oder des sittlichen Grundverhaltens selbst ist, sondern nur die Darbietung Gottes als Bewußtseinsinhalt überhaupt. Vor der Erneuerung oder dem sittlichen Grundverhalten selbst braucht und kann der Herr keineswegs für eine Wirklichkeit gehalten werden, sondern es bedarf nur der Darstellung und Aufnahme dessen, was er seinem Wesen nach ist und sein will. Die Wirklichkeit des Herrn wird erst durch das neue Grundverhalten des Menschen selbst gewiß, aber die Voraussetzung des neuen Grundverhaltens ist die Predigt von dem Herrn, die sein Wesen samt allen Konsequenzen, der Erkenntnis der Sünde, des Gottessohnes, der Versöhnung als bloßen Bewußtseinsinhalt darbietet. Die Voraussetzung des neuen Willens ist das Erkenntnis- oder Begriffssystem, das die Theologie aus der Idee

---

sittlichen Willensbeschaffenheit kann nicht zur Wirklichkeit Gottes führen, weil die Willenshaltung auch aus der lebhaft vergegenwärtigten Gottesidee erklärt werden könnte. Der persönliche Besitz dieser Willensbeschaffenheit aber vermittelt die Wirklichkeit des Bestimmungsgrundes, wie wir auch oben bereits (S. 295f.) sahen. Die sittliche Willensbeschaffenheit enthält ihrem Begriff oder Wesen nach die Gotteslehre, aber als Wirklichkeit im Menschen die Wirklichkeitsgewißheit um Gott für eben diesen Menschen. Die Gotteslehre ist ein allgemeingültiges wissenschaftliches Erkenntnissystem aus dem Prinzip der sittlichen Willensbeschaffenheit, d. i. des persönlichen Wesens des Gottessohnes; die Gottesgewißheit ist aber durch das sittliche Grundverhalten selbst bedingt, resp. für den Sünder durch Buße und Glaube, der für ihn zu der sittlichen Willensbeschaffenheit führt. Das ist der Unterschied von Theologie und persönlichem Glaubensstand oder Religion.

des sittlichen Willens abzuleiten hat, d. i. das Wort Gottes, zu einer Wirklichkeit wird dasselbe dem Menschen erst durch die neue Willensbeschaffenheit selbst. So wird auch hier der Unterschied von Theologie und persönlichem Glauben oder Gotthaben bedeutsam.

Die Versöhnung oder Sündenvergebung bedeutet nun aber nicht nur die Rechtfertigung vor Gott, sondern auch, worauf es hier ankommt, die sittliche Erneuerung des Menschen. Das hat derselbe große Apostel zum Ausdruck gebracht im Gedanken des „Geistes", der mit der Rechtfertigung gesetzt sei. Buße und Glaube machen aus dem fleischlich und selbstisch bestimmten Grundverhalten ein gottergebenes und damit aus dem Fleisch, in dem die Bestimmungsgründe des natürlichen Willens liegen, Geist. Es gehört zu den großen Einsichten des Apostels, daß das natürliche Menschentum trotz aller Vernunft und Klugheit die Bestimmungsgründe seines Verhaltens in seiner letztlich durch den physischen Organismus und die Sinnenwelt begründeten Zuständlichkeit hat und daß es erst durch die Herrschaft Gottes „Geist" wird. Demgemäß ist ein doppelter Begriff von Geist und Fleisch zu unterscheiden: von dem rein psychologischen oder anthropologischen, der den bloß formalen Organismus meint, ein materialer, ethischer, der die Bestimmtheit des Willens meint. Und diese Bestimmtheiten sind unmittelbar mit der Rechtfertigung gegeben. Geist ist nicht eine neue Gabe nach der Vergebung oder Rechtfertigung, sondern er ist nichts anderes als die Gottesherrschaft im Herzen und Willen, die durch Buße und Glaube aufgerichtet wird. Christus oder die offenbare Gnade Gottes als der Bestimmungsgrund des persönlichen Grundverhaltens und Seins, das ist der Geist.

Damit ist auch offenbar, was der Mensch zu seiner Erneuerung tun kann und was nicht. Die Erneuerung des Willens selbst bewirken kann er nicht; denn sie besteht nicht darin, daß sich die Selbstbestimmung nach Maßgabe der erkannten Normen einsetze, sondern darin, daß die passive Willensbestimmtheit eine andere werde. Statt von der Aktivität des Willens hängt sie von dem Bestimmungsgrund ab, der im Menschen ohne sein Zutun wirkt. Der eigenen Zuständlichkeit soll ihre Herrschaft oder

Strebungskraft genommen werden, indem der Herr die Lust und Liebe des Herzens gewinnt und so die natürlichen Strebungen auslöst. Somit kommt es statt auf die Selbstbestimmung des aktiven Willens vielmehr darauf an, daß dem Menschen der neue, sittliche Bestimmungsgrund gegeben werde. Gott muß sich ihm darbieten, wie er das für Christus von Natur tat, für die Sünder aber in Christus als der Gnadenoffenbarung tut. So ist also das Evangelium die Kraft oder das Subjekt der Erneuerung und der Mensch das Objekt. Wie das Gesetz ohne Zutun des menschlichen Willens die Sündenerkenntnis bewirkte, so bewirkt das Evangelium oder Gott in Christus ohne Zutun des Willens die neue Willensbestimmtheit. Die Bekehrung ist Wiedergeburt. Gesetz und Evangelium sind die alleinigen wirkenden Kräfte der Erneuerung. Der menschliche Wille kann ihnen nach seinen natürlichen Bestimmungsgründen nur widerstreben, wie die Sündenlehre hinreichend zeigte.

Dies ist aber nur die eine Seite der Erneuerung, die allerdings das Wesen derselben, die neue Willensbestimmtheit im Gegensatz zur natürlichen Willensbestimmtheit betrifft. Daneben ist nun aber offenbar noch zu beachten, *wie* der neue Bestimmungsgrund den Menschen beeinflußt. Das ist gegenüber dem materialen Wesen des neuen Willens die *formale Seite der Erneuerung*. Und diese kann sich allerdings nicht mechanisch, ohne Zutun menschlicher Aktivität vollziehen. Nicht als ob der Wille eine sittliche Leistung zu seiner Erneuerung hinzubringen könnte; vielmehr bleibt es allein der sittliche Bestimmungsgrund, der den Menschen erneuert. Aber der Mensch muß sein Bewußtsein der Darbietung Gottes zuwenden: er muß das Evangelium hören und erwägen. Dies sind keine sittlichen Leistungen und Bedingungen, sondern rein formale und *allgemeine psychologische*. Das zeigt sich auch daran, daß sie nicht nur für Gott oder das Evangelium, sondern für allen Bewußtseinsinhalt zu fordern sind. Jedem Inhalt, der den Menschen beeinflussen will, muß der Mensch sein Bewußtsein zuwenden. Zu dieser allgemeinen und formalen psychologischen Bedingung der erneuernden Wirkung kommt aber allerdings noch eine *besondere Bedingung*, die gerade diesen Bewußtseinsinhalt vor allem anderen auszeichnet und deshalb die Zuwendung zu ihm besonders dringlich macht. Welche empirische Voraussetzung

aber auf Gott und das Evangelium hinweist, ist offenbar: das sittliche Bewußtsein, die Normen, soweit sie überhaupt erkannt sind.

Daher verhält es sich mit der Leistung des Menschen zu seiner Erneuerung so: er muß sein Bewußtsein oder seine Aufmerksamkeit dem Worte Gottes zuwenden, wie das auch jeder andere Inhalt, der in sein Bewußtsein eintreten will, fordert; dieser aber kann besonderes Interesse beanspruchen, weil er das sittliche Bewußtsein betrifft. Unter dieser formalen, psychologischen Voraussetzung ist es aber der aufzufassende Inhalt, Gott im Evangelium, der den Willen erneuert, der Wille kann sich den sittlichen Bestimmungsgrund und die sittliche Willensbeschaffenheit nicht geben. Genau dies ist die Lehre der vielgeschmähten Konkordienformel. Einerseits bringt sie zwar das sittliche Unvermögen des Menschen zu klassischem Ausdruck: „Wie der Mensch, der körperlich tot ist, sich selbst durch eigene Kräfte nicht vorbereiten oder akkommodieren kann, daß er das äußere Leben bekomme, so kann sich der spiritualiter in Sünden tote nicht selbst durch eigene Kräfte zur Erlangung der spiritualen Gerechtigkeit und Lebens bereiten." „Die Vernunft und der natürliche freie Wille vermag etlichermaßen äußerlich ehrbar zu leben; aber innerlich neu geboren werden und ander Herz und Geist bekommen, das vermag allein der heilige Geist." [1]) Andererseits aber sagt sie ausdrücklich, daß Gott eine andere Weise des Wirkens im Menschen als vernünftiger Kreatur habe als in einer unvernünftigen Kreatur,[2]) daß der Mensch trotz der Sünde nicht aufgehört habe, eine vernünftige Kreatur zu sein und daß er nicht ohne Gehör und Erwägung des Evangeliums bekehrt werden könne,[3]) sowie daß er wenigstens noch ein Fünkchen von sittlichem Bewußtsein oder Gesetzeserkenntnis habe.[4])

ββ) Die Heiligung. Mit dieser Willensbestimmtheit ist nun der Keim und Kern der sittlichen Erneuerung gesetzt. Sie selbst ist freilich schon die ganze Vollkommenheit, die keiner weiteren Fortschritte bedarf. Wer Gott oder Gottes Gnade zum Bestimmungsgrund seines persönlichen Seins und Grundver-

[1]) Symbol. Bücher der ev.-luth. Kirche 590, 11, 594, 26.
[2]) 603, 62. [3]) 593, 19.
[4]) 589, 9. Vgl. oben S. 237 ff.

haltens hat, der hat eben die volle und ganze Vollkommenheit. Einerseits ist er vor Gott schlechthin vollkommen; „es ist nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind", wie denn die Apostel die Christen als Heilige Gottes anreden, die mit ihren innersten Regungen und Strebungen dem Herrn gehören. Andererseits ist die neue Willensbestimmtheit auch die vollkommene Sittlichkeit selbst, wie wir hinreichend sahen. Und trotz aller Unvollkommenheit, die sonst noch in ihm wohnen mag, hat der Mensch mit Gott dem Herrn die ganze sittliche Vollkommenheit. Es ist aber zu beachten, daß er diese Vollkommenheit nicht als Substanz in sich hat, sondern nur durch das Verhältnis zu Gott. Mit diesem würde jene aufhören. Die Vollkommenheit ist statt eine Qualität des Menschen Bestimmtheit durch den Herrn.

Wenn nun aber auch die sittliche Willensbeschaffenheit in sich die Vollkommenheit ist, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es neben ihr immer noch die natürlichen Strebungen gibt, die von der eigenen Zuständlichkeit ausgelöst werden. Der sittliche Bestimmungsgrund kann wohl einen neuen Willen schaffen, aber er kann nicht mit einemmal die natürlichen Willensstrebungen beseitigen. Das würde einer Umschaffung der Natur gleichkommen, einer neuen Natur, wie sie allein der Gottessohn hatte; daher denn der Geist auch wohl als eine neue „Substanz" im Menschen verstanden worden ist. Der sittliche Bestimmungsgrund kann aber nicht die Natur verändern, sondern er kann nur in dem bereits entwickelten und natürlich bestimmten Bewußtsein eine neue Willensbeschaffenheit zustande bringen, die dann neben und über der Natur steht und die Natur bekämpft. Die Natur bleibt zunächst unverändert, aber neben sie tritt ein neuer Geist. Statt der Umschaffung der Natur aus der Selbstheit zur Gelassenheit begründet der Herr vielmehr neben der Natur den sittlichen Willen. Der Christ unterscheidet sich nicht dadurch vom natürlichen Menschen, daß sein Wille aus dem „Fleisch" ganz Geist würde, sondern dadurch, daß er neben und über seinem natürlichen Willen einen neuen Willen empfängt. Solange der Mensch seine Natur hat, müssen immer wieder aus der Zuständlichkeit Strebungen entstehen. Die Strebungskraft der Zuständlichkeit ist ein unabwendbares Naturgesetz.

Wenn nun aber der sittliche Wille einmal geboren ist, so

beginnt ein Kampf mit dem natürlichen Willen. Und dieser Widerstreit des geistlichen, gottbestimmten Willens gegen den Willen der Natur ist das Leben des Christenmenschen. Der sittliche Wille, für sich genommen, ist die ganze Vollkommenheit; der ganze Mensch aber ist damit noch nicht vollkommen, sondern er steht im Kampfe gegen seine natürliche Willensbestimmtheit. Nicht Vollkommenheit ist die Signatur des Christenstandes, sondern Heiligung. Heiligung ist ein Werden, nicht ein Sein. Es beruht freilich auf einem Sein, einer inneren Zuständlichkeit, aber es ist die werdende Überwältigung der natürlichen Bestimmtheit durch jenes geistliche Sein. „Nicht daß ichs schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte", so schreibt derselbe Apostel, der andererseits jeden Gläubigen einen Heiligen nennt.

Wenn so der sittliche Wille, der für sich selbst die Heiligkeit ist, der Durchsetzung gegen den natürlichen Willen, d. i. der Heiligung des ganzen Menschen bedarf, so ist andererseits doch die Heiligung auch vor der entgegengesetzten Einseitigkeit zu bewahren. Die Heiligung kann nämlich leicht ohne die Grundlage der neuen Willensbestimmtheit verstanden werden. Wie der Widerstreit, der die Folge des neuen Willens gegenüber dem alten ist, zugunsten einer unvermittelten Vollkommenheitslehre fortgelassen werden konnte, so konnte auch andererseits bei der Beachtung jenes Widerstreits, die im Heiligungsbegriff liegt, die Grundlegung desselben durch die neue Willensbestimmtheit aus dem Auge gelassen werden. Die Heiligung sei Sache des aktiven Willens oder der Selbstbestimmung. Sie konnte mit dem natürlichen sittlichen Streben verwechselt werden, das wir in der empirischen Willenslehre kennen lernten. So hat die Heiligungslehre denn auch vielfach die Aktivität des menschlichen Willens in Anspruch genommen. Die Voraussetzung dieser Inanspruchnahme ist, soweit sie nicht vom natürlichen Moralismus, sondern auf dem Boden der christlichen Erlösung vertreten wird, das Unverständnis dafür, daß Gott nicht nur der forensisch Rechtfertigende, sondern zugleich der Bestimmungsgrund sein will, dem sich der Wille des Menschen lassen soll, daß die Bestimmtheit durch Gott, wie sie durch Buße und Glaube zustande kommt, eine neue Willensbeschaffenheit ist

statt dessen wird die Rechtfertigung durch den Glauben rein religiös verstanden, so daß dann die Heiligung durch die Anstrengung und Selbstbestimmung des Menschen bestritten werden muß.

Diese moralistische oder aktivistische Heiligungslehre ist nun aber nach unserem Religions- und Sittlichkeitsbegriff gänzlich abzulehnen. Die Heiligung ist nicht Sache des aktiven Willens oder der Selbstbestimmung, sondern sie hat eine zuständliche Grundlage: eine neue Willensbestimmtheit; die Selbstbestimmung ist ein rein formaler Wille, der sich nach den Normen des Verstandes bestimmt, die Grundlage der Heiligung aber ist eine inhaltlich bestimmte Willensbeschaffenheit. Der Selbstbestimmung gemäß wäre die Heiligkeit Ziel und Ergebnis menschlichen Strebens, während sie in Wirklichkeit als zuständliche Bestimmtheit allem Streben vorangeht; sie ist die Gotthörigkeit der Person, die außerhalb der Sphäre der Selbstbestimmung und Aktivität liegt. Die Heiligung ist demgemäß nicht das Heiligwerden des Unheiligen, sondern die Durchsetzung der bereits im sittlichen Willen gesetzten Heiligkeit gegenüber dem natürlichen Willen, sie ist keine Aktivität des Menschen, sondern ein Wirksamwerden und Siegen des Herrn über den eigenen Willen, sie ist kein Starkwerden des aktiven Willens, sondern ein Starkwerden im Geist, ein Wachsen des „inwendigen Menschen". Allerdings wird diese neue Willensbestimmtheit die Selbstbestimmung in ihren Gehorsam ziehen.

γγ) Die Vollendung. Wie das Nebeneinander der sittlichen und der natürlichen Willensbeschaffenheit zum Kampf, d. i. zugleich zur Heiligung führte, so führt nun die Heiligung zur Frage nach der Vollendung. Damit kommen wir zu einer neuen Art von Vollkommenheit. Die obige war die des sittlichen Willens für sich selber; hier aber handelt es sich um die Durchsetzung desselben gegen den natürlichen Willen, d. i. um die Vollkommenheit des ganzen Menschen. Über diese Vollkommenheit nun, die das Ziel der Heiligung ist, kann man auch, selbst auf dem Boden des richtigen Heiligungsbegriffes, verschieden denken.

Zunächst kann man die Vollendung der Heiligung von der empirischen, irdischen Entwicklung derselben erreicht werden lassen. Der neue Wille oder der Geist könne es allmählich zur völligen Beseitigung aller fleischlichen Strebungen bringen. Wenn schon

dem rein empirischen aktiven Willen die Möglichkeit dieser Beseitigung des natürlichen Willens von der empirischen Ethik zugeschrieben wird, so liegt diese Möglichkeit noch näher, wo nicht nur der aktive Wille, sondern dazu ein ganzer neuer Geist, d. i. eine neue Willensbestimmtheit, das Subjekt des Kampfes ist. Ja vollends scheint sich der Sieg des gottgemäßen Willens für die gläubige Betrachtung zu verstehen, die in dem sittlichen Willen den Herrn selbst wirksam sieht. Diese Annahme empirischer Vollendung scheint aber auch deshalb nötig zu sein, weil alle Erneuerung und Heiligung überflüssig zu sein scheint, wenn sie doch nicht zur Vollendung führen kann. Aus diesen Gründen kann sich ein Perfektionismus bilden.

Nun ist einerseits in der Tat zuzugeben, daß der geistliche Wille gegen den natürlichen Willen viel vermag und es zu einer gewissen Vollkommenheit bringen kann. Er kann und soll in der Tat die Herrschaft im Menschen gewinnen. Wenn er im Anfang noch schwach sein mag, so soll er immer stärker werden, d. h. der Sünde immer mehr Bestimmungskraft abgewinnen und sich selbst aneignen. Er kann das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung aus der Gewalt der Lüste befreien und in seinen Bann ziehen. Das Wesen oder der Kern des Menschen soll in ihm statt in den Lüsten liegen. Die natürlichen Strebungen sollen daher je länger je mehr dem Menschen selbst fremd werden. Statt daß er sich selbst mit ihnen eins setzte, sollen sie ihm zu einem Fremdkörper werden, den er als Residuum der Natur empfindet, aber nicht als sein eigenstes Wollen. In diesem Sinne ist der durch Gottes Gnade erneuerte Mensch „der Sünde gestorben, und lebet Gott in Christus, seinem Herrn“. Die Sünde kann in ihm „nicht herrschen, ihr Gehorsam zu leisten in den Lüsten“, er ist „frei geworden von der Sünde und ein Knecht der Gerechtigkeit“, er „ist nicht fleischlich, sondern geistlich, so anders Gottes Geist in ihm wohnt“, er „wandelt nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist“; „denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“.[1]) Somit können wir es auf Erden zu der Vollkommenheit bringen,

[1]) Römer 6, 11ff.; 8, 9. 1ff.

die in der Herrschaft des Geistes im ganzen Wesen des Menschen besteht. Ja diese Vollkommenheit bedeutet soviel, daß sie zu dem Wort führen konnte: „Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde . . und kann nicht sündigen“ und: „wer Sünde tut, der ist vom Teufel“.[1]) Wenn wir denselben Verfasser aber jeden, der sich für sündlos hält, als Lügner bezeichnen hören werden, so läßt sich jene Sündlosigkeit nur als Herrschaft des Geistes über den ganzen Menschen verstehen, die das Vorhandensein sündlicher Regungen nicht ausschließt, wie sie ihre Durchsetzung und Herrschaft ausschließt. Mit dieser Vollkommenheit ist aber offenbar für die Vollendung Ziel und Spielraum genug gegeben. Dem empirischen Menschen ist in Gott oder Christus eine doppelte Vollkommenheit möglich: die des neuen Willens für sich genommen, die ihn zum Heiligen Gottes macht, und die Herrschaft dieses Willens über die Natur, welche die Heiligkeit durchsetzt.

Diese Vollkommenheit, die dem Sünder möglich ist, bedeutet nun aber andererseits keineswegs Sündlosigkeit oder die letzte und höchste Vollendung. Die Herrschaft des Geistes über die natürlichen Strebungen ist offenbar keine Ausrottung derselben. Vielmehr kommen wir hier an eine Schranke der empirischen Vollendung. Nicht allein daß die Schaffung des neuen Willens keine Umschaffung der Natur ist und die Strebungskraft der Zuständlichkeit nicht brechen kann, sondern auch die Heiligung, welche die fortgehende Entwicklung des neuen Willens ist, kann die Natur nicht umschaffen und die Lüste mit ihren Antrieben nicht ausrotten. Die Heiligung kann die Geltung der Lüste auf das mindeste einschränken, sie kann den Menschen der Sünde gegenüber sterben lassen, aber sie kann nicht hindern, daß sie immer wieder in seinem leiblichen Leben entstehen. Lust und Unlust wird der Mensch immer erleben, solange er im leiblichen Leben ist und aus der Lust entsteht unmittelbar und unwillkürlich die Strebung, die dann eine grundsätzliche Richtung gegen die transsubjektiven Normen und gegen den Herrn, der der Bestimmungsgrund des Willens sein soll, bedeutet. Es führt nur ein Weg zu der sündlosen Vollkommenheit: die ursprüngliche, natür-

[1]) 1. Joh. 3, 8f.; 5, 18.

liche Gegebenheit und Wirksamkeit Gottes im Bewußtsein, die kausale Gottessohnschaft. So steht neben der Vollkommenheit, die in der Herrschaft des Geistes besteht, die Tatsache, die derselbe Apostel ausspricht: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist". Daher sagt er: „Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen"; ihr Vorhandensein nimmt er also an.[1]) Und derselbe Apostel, der den Wiedergeborenen für sündlos erklärt, sagt: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns." [2])

Von besonderem Werte für die Klärung der sittlichen Vollkommenheit ist auch die großartige ethische Ausführung im siebenten Kapitel des Römerbriefs, die wie nur irgendeine Ausführung in ein System der Ethik gehört: „Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich bin aber fleischlich, unter die Sünde verkauft; denn ich weiß nicht was ich tue: ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse . . So tue nun nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes; Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich . . Ich stimme überein mit dem Gesetz Gottes im Innern, aber ich gewahre in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetz meiner Einsicht (d. i. des Innern) widerstreitet und mich fesselt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern wohnt." Diese Ausführung konnte auf den Stand des Erneuerten bezogen werden, weil sie von einem guten, gottgemäßen Wollen und von der Sünde als einer dem eigenen Wollen bereits fremd gewordenen Größe redet. Aber dagegen spricht doch, daß sich das gute Wollen nicht durchsetzen könne, indem vielmehr die Sünde zur Geltung komme. Dies trifft auf den Erneuerten, wie wir eben sahen, nicht zu, sondern vielmehr das genaue Gegenteil. Somit haben wir eine Darstellung der natürlichen Sittlichkeit vor uns: auf der einen Seite die fleischlichen Strebungen, auf der anderen die Erkenntnis des Guten, der Normen, an die sich auch ein Wollen anschließt, sofern unmittelbar mit dem Richtigen und Guten das

---

[1]) Galater 5, 17. 16. [2]) 1. Joh. 1, 8. 10.

Bestreben normgemäßen Verhaltens eintritt; dieses Bestreben der bloßen Einsicht wird aber durchkreuzt durch die natürlichen, von der Zuständlichkeit ausgelösten Strebungen. Vom Geiste ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur vom Bewußtsein der Normen, vom Gewissen und dem anschließenden Wollen der Einsicht. Die hohen Ausdrücke für dieses Bewußtsein und Wollen des Gesetzes sind aus einem so ernsten sittlichen Streben zu erklären, wie es der Nomismus war. Dieses Wollen hindert aber keineswegs, daß erklärt wird: in mir wohnt nichts Gutes, und daß das „mir" dem Fleische gleichgesetzt wird. Das wäre unmöglich, wenn jenes Wollen die sittliche Willensbeschaffenheit, der Geist wäre.

So ist diese Ausführung eine Darstellung des Widerstreites der sittlichen Einsicht und der natürlichen Strebungen und als solche zur Lehre vom aktiven Willen nachzutragen. Wenn diese Darstellung mit dem Verzweiflungsruf endet: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes!", so tritt erst als Antwort hierauf Gott und seine Gnade als der Bestimmungsgrund eines neuen Willens in die Erörterung ein. Und dieser Bestimmungsgrund verändert die Situation: aus der Herrschaft der Sünde über das gute Wollen macht er die Herrschaft des guten Willens über die Sünde. Wenn es vorhin hieß: ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft, heißt es jetzt: ihr seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, der Sünde gestorben. Die ganze Einleitung des achten Kapitels ist ein Triumph der Herrschaft des Geistes über die Sünde auf der Folie der umgekehrten Herrschaft. Durch diese Herrschaft wird die schon vorher dem Wollen des Gesetzes fremd gewordene Sünde vollends zur Sache des bloßen Fleisches, das für den Geist tot ist. „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber ist das Leben um der Gerechtigkeit willen."[1])

Somit bleibt der Heiligung trotz aller Vollkommenheit, die sie als Herrschaft des Geistes über den natürlichen Willen erreichen kann, eine unüberwindliche Schranke: das Vorhandensein der sündlichen Regungen. Diese hören, obschon sie für den Geist tot sind, nicht auf, solange das natürliche, leibliche Leben währt.

---

[1]) Röm. 8, 10.

Es ist allerdings schon Vollendung und Vollkommenheit, wenn die Sünde für den Kern des erneuerten Menschen, den Geist, tot ist. Diese Vollendung kann dem empirischen Streben durchaus ein befriedigendes Ziel geben. Aber die absolute Vollendung ist es offenbar nicht. Zu dieser würde es gehören, daß auch im Leibe nicht mehr die Lüste regieren. So führt die absolute Vollkommenheit endlich über das irdische Leben hinaus. An die Stelle des Perfektionismus tritt die Eschatologie, oder anders ausgedrückt: die absolute Vollendung weist jenseits des leiblichen Lebens.

Dieser Hinweis konnte aber zunächst so verstanden werden, daß das leibliche Leben aufhöre und der Geist allein fortlebe. Diese Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes ist das Erzeugnis der substantialistischen und spiritualistischen Psychologie, die sich selbst wieder auf Metaphysik gründet. Nach jeder empirischen Anthropologie kann der Geist nicht ohne den Körper leben; so auch nach der biblischen Anthropologie, die, frei von Metaphysik, eben die empirische Anthropologie ist. Im Gegensatz zu der rein anthropologischen Unsterblichkeitslehre kann die Unvergänglichkeit des persönlichen Lebens nur soweit gewiß werden, als es sich mit dem allein unvergänglichen Wesen, mit Gott, verbindet. Allein der „Geist", in dem Gott zum Bestimmungsgrund des menschlichen Wesens wird, ist das Pfand der absoluten Vollendung. Die Art des vollendeten Zustandes ist aber auch im Gegensatz zur Unsterblichkeitslehre nicht ein leibloses Leben, sondern ein ganzes neues Wesen. Wenn der Geist Gottes in euch wohnt, so wird Gott „eure (gemäß der Sünde) sterblichen Leiber lebendig machen um deswillen, daß sein Geist in euch lebt", so schließt jene klassische Darstellung der sittlichen Entwicklung. Und die christliche Gemeinde glaubt an die Auferstehung des Fleisches.

Damit aber ist noch der letzte Abschluß nicht erreicht, wohl der für das Individuum, aber nicht der für die Menschheit. Beides wäre identisch, wenn alle Individuen Gottes Eigentum würden und so zur Vollendung kämen. Aber das ist nicht der Fall und kann nie der Fall werden. Denn erstens kann die Quelle der Erneuerung nicht wie vom Himmel herab unmittelbar auf alle Menschen fließen,

sondern sie kann als geschichtliche Predigt des Wortes immer nur in geschichtlich sich bildenden und daher auch geschichtlich beschränkten Linien fließen. Gesetzt aber auch, daß sie in eines jeden Menschen Leben flösse und, was dazu gehört, rein und lauter flösse, ohne menschliche Verderbnis der reinen Lehre, hängt die Wirkung doch noch davon ab, ob ihr der Mensch seine Aufmerksamkeit zuwendet, und ob sein sittliches Bewußtsein seine Aufmerksamkeit und Treue in der Aneignung des Wortes vertieft. In dieser Beziehung ist aber anzunehmen, daß die Gleichgültigkeit und die Sünde die Wirkung Gottes leicht vereiteln wird. So werden es immer nur einzelne sein, die erneuert werden. Die Menschheit als Ganzes wird die Signatur der natürlichen Willensrichtung behalten und ein Reich der Sünde bleiben. Und die erneuerte Menschheit selbst wird noch von der natürlichen Art so viel an sich tragen, daß sie zum größten Teil hinter der ihr möglichen Vollendung zurückbleiben wird. So muß die Eschatologie, wenn anders sie den Zustand der Vollendung darstellen will, neben der Vollendung des einzelnen auch von einer Vollendung der Menschheit als Summe aller einzelnen reden. Das ist die Lehre von einem transzendenten Abbruch und Ausgang der immanenten Weltentwicklung. Wer von der Sünde weiß, der wird das Heil nicht bei einem immanenten Perfektionismus, sondern bei einer transzendenten Eschatologie suchen.

γ) Wir haben nun gesehen, wie sich auf Grund der Erscheinung des Menschen Gottes (α) die Erneuerung der Sünder (β) vollzieht, und haben die Erneuerungslehre bis zum Ziel durchgeführt. Aber eben sie hat eine Voraussetzung, die zwischen ihr und der Christologie liegt, indem sie zugleich die Folge der Erscheinung Christi ist. Wenn sie trotzdem erst hier erwogen wird, so hat das darin seinen Grund, daß sie nicht zur Verwirklichung des sittlichen Willens selbst gehört, sondern daß sie nur eine Voraussetzung derselben ist. Wenn nämlich die Erneuerung der Menschheit von der Darbietung Gottes in seinem Sohne abhängt, so bedarf es also der Kunde von ihr oder vielmehr der fortgehenden Darbietung selbst. Diese Kunde oder Darbietung der Gottesgemeinschaft gehört zu der göttlichen Voraussetzung der Erneuerung. Sie ist nicht der Menschen, sondern Gottes Sache.

Die geschichtliche Darbietung Christi ist die gleich notwendige und bedeutsame Fortsetzung der göttlichen Sendung Christi selbst. Die Mittel dieser Darbietung, die sich uns sogleich erschließen werden, sind also nicht sowohl als menschliches Werk zu würdigen, sondern als Organ Gottes.

Die erste Form der geschichtlichen Darbietung der in Christus verwirklichten Gottesherrschaft konnte und mußte das geschriebene Wort sein. Dieses bildete sich zunächst leicht im Anschluß an die geschichtliche Vertretung der Gottesherrschaft durch die Gottesmänner im Eigentumsvolk. Schon die Einführung des Ideals der Gottesherrschaft konnte nicht ohne Niederschlag im Worte bleiben. Einerseits war sie selbst wesentlich durch das Wort der Propheten vermittelt, so daß die prophetischen Schriften entstanden, andererseits war sie durch Verfassung, Geschichte, Kultus und Gesetz vermittelt, so daß die historischen Bücher sowie die Stücke vom Kultus und Gesetz entstanden. Diese Bücher hatten schon in jener Volksreligion die Bedeutung, das Ideal der Gottesherrschaft den späteren Geschlechtern zu vermitteln. Vollends wurden sie für die Menschheit von Bedeutung, als die Kunde von dem Boden, auf dem die Gottesherrschaft ihre genuine Verwirklichung finden sollte. Zu ihnen kam nun aber vollends der literarische Niederschlag der Erscheinung Christi, der aus deren Wirkung auf die Jünger und aus dem Bedürfnis der Überlieferung entsprang. Diese Schrift alten und neuen Testaments hat die grundlegende Bedeutung, die in Christus verwirklichte Gottesherrschaft den nachkommenden Geschlechtern darzubieten. Sie ist die eine der Hauptquellen für die sittliche Erneuerung der Menschheit. Wenn diese aus der Gottesherrschaft fließt, so hat die Bibel durchaus eine grundlegende Stelle in der Ethik, nämlich an dem vorliegenden Ort.

aa) Neben dem Wort aber war noch eine andere Form der Darbietung der Gottesherrschaft möglich, die wir freilich auf das Wort zurückgreifen sehen werden. Die Gottesherrschaft gewann nicht nur einen Niederschlag im Wort, sondern auch in den Menschen selbst, die zu Gott bekehrt wurden. Und diese Wirkung der Gottesherrschaft ist für die Ethik von besonderer Bedeutung geworden. Sie hat geradezu zu einer neuen Grundform des

menschlichen Gemeinwesens geführt. Diese Grundform ist die Kirche. Der systematische Ort dieser Größe kann in einer methodischen, empirisch begründeten Ethik nur hier sein.

αα) Der Ausgangspunkt der Kirchenbildung ist nun nicht die Darbietung der Gottesgemeinschaft im Wort und Sakrament, sondern vielmehr der Zusammenschluß der Gläubigen und Bekehrten. Die Kirche ist ursprünglich die Sammlung der Gläubigen. Diese Gemeinschaft mußte sich von selbst bilden, sofern das innere Leben des Glaubens das Bedürfnis der Äußerung und der Gemeinschaft mit anderen hat. Wie sich überhaupt das Innere äußern will, so ist es auch mit dem Besitz, der das Innerste der Persönlichkeit bildet. Dazu kommt aber der Gegensatz der Gläubigen zur Welt. Die Gemeinschaft der Gläubigen bedeutet zugleich eine Absonderung von den Ungläubigen. In diesem doppelten Sinn der Gemeinschaft und der Aussonderung war die Kirche ursprünglich Bekenntniskirche. Nicht Gottes Tun war der Kern, um den sie sich bildete, sondern der Glaube und die neue Gesinnung der Bekehrten, nicht die Gnadenmittel, sondern der Zustand der Menschen. Die Gnadenmittel wurden gerade nach Maßgabe des menschlichen Glaubens und Bekennens verstanden; die Taufe war das Siegel der Bekehrung statt die grundsätzliche Darbietung der göttlichen Gnade an das Individuum.

Diese Auffassung der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft ist durch die ganze Kirchengeschichte gegangen. Aus ihr gingen die Grenzstreitigkeiten zwischen Kirche und Welt hervor. Die Gemeinschaft der Gläubigen und Bekehrten muß darauf halten, daß ihre Glieder wirklich Gläubige und Bekehrte sind. Sie muß die Menschen eigentlich auf ihren innersten Zustand beurteilen; wenn sie dies aber nicht kann, muß sie wenigstens auf die Früchte desselben im äußeren Verhalten achten. Die sog. „groben Sünder“ muß sie ausschließen. Ja sie konnte so weit gehen, daß sie selbst eine zweite Buße derselben nicht anerkannte. Die Kirche als Gemeinschaft der Christen muß streng separatistisch werden. Diese Auffassung der Kirche erstreckt sich aber, wenn auch zum großen Teil ohne Bewußtsein um ihre Konsequenzen, bis in die Gegenwart. „Die einen heißen die Kirche die Gemeinschaft der Gottesverehrung, andere nach deren wichtigstem Stück

Gemeinschaft des Gebets, andere Gemeinschaft des Bekenntnisses oder auch des Gebets und des Bekenntnisses; wieder andere betonen in diesen Tätigkeiten besonders den Kampf für die Wahrheit und Liebe in der Welt der Lüge und der Sünde. Alle sind darin einig, daß es sich um Äußerung des religiösen Innenlebens, also um das religiöse Miteinander-, Aufeinander-, Füreinanderwirken in diesem Höchsten handelt", „irgendwie um die menschliche Antwort auf Gottes Wort".[1]) Pietismus, Rationalismus und ein der Konsequenzen dieses Kirchenbegriffs sich nicht bewußter Konfessionalismus finden sich mit der ersten Christenheit in diesem vom menschlichen Glauben und Bekennen ausgehenden Kirchenbegriff zusammen, wie immer die Frömmigkeit inhaltlich verstanden werde, ob als Bekehrung oder bloße Gottesverehrung. Die Konsequenz zieht aber allein der Separatismus, wie er in der alten Kirche und im heutigen Konventikeltum vorhanden ist. Der bloße Begriff einer „Gemeinschafts"bewegung ist für ihn bezeichnend.

Dieser Kirchenbegriff scheint sich nun gerade in der Ethik zu empfehlen. Die Kirche scheint in der Ethik nur als eine Form menschlicher Gemeinschaft und als ein Gebiet gegenseitigen Handelns der Menschen vorkommen zu können. Demgemäß ist denn auch in der Tat zunächst eine offenbare eingreifende Wirkung der Glaubensgemeinschaft auf das Verhältnis der Menschen untereinander anzuerkennen. Sie hat die Menschen in einer Weise verbunden, die nicht nur über die empirische Sittlichkeit der Menschheit, sondern auch über die empirische Normenlehre weit hinausgeht. Kein natürlicher Emotionalismus und kein Humanitätsideal konnte ein ähnliches Band unter den Menschen bilden wie die Glaubensgemeinschaft. Diese ist Gemeinschaft des innersten Seins und Besitzes. „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch alle und durch euch alle und in euch allen." Dadurch mußten die Menschen zu „Einem Leib und Einem Geist"[2]) sich verbunden fühlen. Und diese Verbindung mußte alle Unterschiede, die das empirische Leben zwischen den Menschen aufrichtete, natür-

[1]) Th. Häring, Das christliche Leben S. 423f.
[2]) Epheser 4, 5ff.

liche, wirtschaftliche und kulturelle, für die innere Stellung des Menschen zum Menschen unwirksam machen. „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.“ [1]) Ja nicht nur auf die innere Stellung des einen zum anderen konnte diese Einheit wirken, sondern auch auf das äußere Leben mit seinen Unterschieden: „Alle, die gläubig waren geworden, waren beieinander und hielten alle Dinge gemein; ihre Güter und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, nach dem jedermann not war.“ [2]) So hat die Glaubensgemeinschaft erreicht, was keine humanitäre Endzwecklehre oder altruistische Trieblehre erreichen konnte, eine Gemeinschaft der Menschen als Gotteskinder in Bruderliebe. Und es ist von hier aus begreiflich, daß ein besonderer Typus der Endzwecklehre diese Liebesgemeinschaft der Gläubigen zum Endzweck gemacht und auf ihn ein ganzes theologisches System begründet hat.[3])

Die vulgäre Behandlung der Kirche in der Ethik geht aber über die Anerkennung dieser Wirkung der Glaubensgemeinschaft weit hinaus. Sie stellt die Glaubensgemeinschaft als ein besonderes Gebiet sittlicher Betätigung hin. Wie die empirische Normenlehre von der Betätigung in Familie und Volk, in den wirtschaftlichen und persönlichen Verhältnissen des Menschen redete, so tritt hier neben jene Größen als neues Gebiet der Betätigung die Kirche. Dadurch gewann man eine deutliche Unterscheidung zwischen christlicher und empirischer, philosophischer Ethik, die besonders Schleiermacher ausgebildet hat. Die philosophische Ethik hat es danach mit dem Handeln in jenen empirischen Verhältnissen zu tun, die christliche Ethik mit dem Handeln des Menschen als Gliedes der christlichen Gemeinde. Allerdings hatte die christliche Ethik schon vorher von einem kirchlichen Pflichtgebiet (officium ecclesiasticum) geredet. Aber sie hatte die christliche Sittlichkeit nicht in dieses aufgehen lassen, indem sie dieselbe auch im staatlichen (officium politicum) sowie im sogenannten „ökonomischen“ Pflichtgebiet (offic. oeconomicum), welches zugleich die natürlichen, wirtschaftlichen und persönlichen Verhält-

[1]) Galater 3, 28. [2]) Apostelgeschichte 2, 44 f.
[3]) Vgl. 1. Hälfte S. 68 ff.

nisse der empirischen Normenlehre umfaßt, wirksam werden ließ. Schleiermacher aber, der diese empirischen Gebiete in der philosophischen Ethik bereits behandelt hatte, beschränkte die christliche Ethik auf das Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft. Seine „christliche Sitte", wie sie demgemäß bezeichnend genannt ist, redet von dem Handeln des Christen auf die Glaubensgemeinschaft und dieser auf jenen und zwar einerseits von dem wirksamen Handeln, sei es dem reinigenden oder wiederherstellenden (Kirchenzucht z. B.), sei es dem verbreitenden, andererseits von dem darstellenden (Gottesdienst z. B.).

Nach dieser Verwertung der Kirche in der Ethik würde also zwischen die sittliche Willensbeschaffenheit, d. i. die Religion, und ihre empirischen Tätigkeitsgebiete ein neues Gebiet treten: die religiöse Gemeinschaft. Statt daß die Religion die innere Willensbestimmtheit wäre, die sich in den empirischen Verhältnissen betätigte, schafft sie sich ein eigenes Gebiet. Dadurch kann das empirisch sittliche Leben offenbar zurückgedrängt werden. Es fragt sich daher, ob es wirklich Normen für die Bildung einer besonderen religiösen Gemeinschaft und die Betätigung in ihr geben kann. Wohl wird sich der Fromme mit dem Frommen innerlich eins wissen, wie wir das oben sahen. Wenn schon irdische Gleichheiten in Bildung oder Beruf die Menschen verbinden können, wieviel mehr wird der innerste Besitz des Menschen dazu imstande sein. Dieses Gefühl der Verbindung schließt sich der Gleichheit des inneren Besitzes selbst so organisch an, daß es bei seinem Ausbleiben durchaus als pflichtmäßig gefordert werden kann. In diesem Sinne besteht der Satz des Gründers der Brüdergemeine zu Recht: Ohne Gemeinschaft statuiere ich kein Christentum. Mit dieser unwillkürlichen Gemeinschaftsbildung der Religion ist nun aber noch keineswegs die Pflicht zur Gemeinschaft und zur besonderen Betätigung in ihr gegeben.

Erstens nämlich kann die Gemeinschaftsbildung selbst keineswegs als Pflicht hingestellt werden. Sie versteht sich bei bewußtem und ausgesprochenem Glaubensstande von selbst, aber sie ist keine Pflicht, die in dem Verhältnis zu Gott beschlossen wäre. Das Verhältnis zu Gott bedarf nicht der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen. Es bedarf wohl der Mitmenschen als Gebietes für die

Betätigung der Willensrichtung, die es geschaffen hat, aber es bedarf keiner Gemeinschaft mit Menschen, die in dem Austausch des Glaubensstandes bestünde. Es ist vielmehr als Glaubensstand auf das eigene Leben beschränkt und vollendet sich in ihm. Die Religion ist Sache des Individuums und nicht einer Gesellschaft. Wenn es aber zur Gemeinschaftsbildung kommt, so ist in ihr doch nichts von besonderer praktischer Betätigung enthalten. Sie ist eine Gemeinschaft der Analogie, die also wesentlich in dem Bewußtsein des gleichen Besitzes besteht, die aber keine besonderen Betätigungen zur Pflicht macht. Es gibt keine besonderen Normen für das Verhalten zu Mitchristen. Der Fromme hat gegen die Frommen dieselben Pflichten und Tugenden zu beweisen, die gegen jeden Menschen gelten. Wie in der natürlichen Verbindung der Menschen zum Volk die allgemeinen Normen gelten, die jedes persönliche Leben auferlegt, so auch in der religiösen Gemeinschaft, und wenn wir sehen werden, daß die Religion zu weiteren Normen und Tugenden führt, so gelten doch auch diese keineswegs nur für die Brüder, sondern gegenüber allen Menschen. Besondere Pflichten für die religiöse Gemeinschaft gibt es also nicht. Die religiöse Ethik ist nicht deshalb religiös, christlich oder kirchlich, weil sie ein neues Gebiet der Betätigung und eine Grundform des Gemeinlebens schüfe, sondern allein deshalb, weil sie dem Individuum einen neuen, transzendenten Bestimmungsgrund gibt.

Damit ist nun aber nicht ausgeschlossen, daß die allgemeinen Pflichten, seien es die empirisch oder die religiös begründeten, gegenüber den Brüdern besonders wirksam werden, wie sich das in der besonderen Norm der christlichen Bruderliebe ausspricht. Und zwar geschieht diese Verstärkung der allgemeinen Normen in der besonderen Gemeinschaft nach dem Gesetz, daß die allgemeinen Pflichten in erster Linie in dem nächsten Kreis zu beobachten sind. Wie wir in den natürlichen Verhältnissen sahen, daß sich der Mensch in erster Linie seinen nächsten Kreisen und seinem Volk zu widmen habe, so verhält es sich auch mit der Verbindung zur religiösen Gemeinschaft. Diese besonderen Gemeinschaften fügen der allgemeinen Begründung der Normen in der empirischen Wirklichkeit oder in der religiösen Willensbestimmtheit eine besondere Begründung in dem Gegenstand der Betätigung

hinzu: es ist der Volksgenosse oder der Bruder, dem sie gelten! Wenn ihm gegenüber die Erfüllung der Normen schwer wird, wie soll sie dann gegenüber völlig unverbundenen Menschen zustande kommen!

Nicht allein aber, daß die Kirche als religiöse Gemeinschaft kein neues Gebiet der sittlichen Betätigung begründen kann, sie kann sich auch selbst als Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger nicht halten. Zunächst kann keiner vom anderen sagen, ob er bekehrt oder Gotteskind sei oder nicht. Die Zugehörigkeit zur wahren unsichtbaren Kirche muß dem Subjekt selbst und Gott überlassen bleiben. Dann aber muß damit gerechnet werden, daß sich auch solche zur Gemeinde der Gläubigen zählen, die in Wirklichkeit nicht dazu gehören, wie auch das Umgekehrte möglich ist, ohne daß ein anderer Mensch darüber urteilen könnte. Allein der Herzenskündiger kann die Gläubigen von den Unbekehrten sondern. Die Absonderung von den Unbekehrten ist aber nicht nur unmöglich, sondern auch sittlich und religiös nicht unbedenklich. Sie stellt die eigene Person über die anderen. Sie ist nicht geeignet, das Subjekt in der Demut zu erhalten, vielmehr kann eine Steigerung des Selbstbewußtseins dadurch nicht ausbleiben. Wenn aber durch dieses Verhältnis zum Nächsten die Wirkung des sittlichen Bestimmungsgrundes, die auf die gänzliche Gelassenheit des Menschen geht, beeinträchtigt wird, so geschieht das allein und überhaupt schon durch die Ausbildung des Selbstbewußtseins der Gotteskindschaft. Die Gotteskindschaft besteht gerade darin, daß man ohne jede Selbstheit ganz dem Herrn ergeben ist, daß man für sich nichts sucht und begehrt, auch nicht das Bewußtsein der Vollkommenheit, daß man sich keines Guten annimmt, sondern gänzlich dem gelassen ist, von dem alles Gute ist; statt sich also das Gute anzueignen, soll das Ich in dem Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht stehen. Es ist hier der Satz nicht unberechtigt, daß, wer vollkommen ist, nicht darum weiß, und wer darum weiß, es nicht ist. So ist der Separatismus unmöglich und sittlich-religiös nicht unbedenklich.

ββ) Wenn nun die Kirche aus dem Zusammenschluß der Gläubigen hervorgegangen war, so mußte sich doch im Lauf ihrer

Entwicklung das entscheidende, grundlegende Moment in der Religion zur Geltung bringen. Das entscheidende Fundament und Wesen der Religion ist nämlich im Christentum nicht der Glaube der Menschen, sondern Gott und Gottes Gnade, d. i. Christus. Die Religion des Menschen ist nichts anderes als die Form, die diesen Inhalt als Bestimmungsgrund des persönlichen Seins und Lebens aufzunehmen hat. Es handelt sich also auch für die Kirche nicht in erster Linie um die gläubigen Menschen, sondern um die Darbietung Gottes und seiner Gnade. So entstand neben dem immanenten, menschlichen ein transzendentaler Kirchenbegriff, der von Gottes Tun ausgeht. Aus der Glaubensgemeinschaft wurde im Laufe ihrer eigenen Entwicklung die Gnadenanstalt. Und zwar boten sich die Sakramente als Hauptmittel und -stützen dafür an. In den Sakramenten wird die Gnade gegeben. Damit wird die Bedeutung der Sakramente eine ganz andere. Wenn sie in der Kirche als Glaubensgemeinschaft Bekenntnis- und Pflichtzeichen des Menschen waren, werden sie jetzt göttliche Gnadenmittel; wenn für jene Auffassung die Großtaufe nicht fern lag, liegt hier die Kindertaufe nahe: Gott hat von Anfang des Lebens an seine Gnade bereit. Hier entstand der Satz: außerhalb der Kirche kein Heil, der bei dem immanenten Kirchenbegriff sinnlos gewesen wäre.

Hier wird überhaupt die Kirche erst zu einer besonderen Größe. Nach dem immanenten Begriff ist die Kirche nichts anderes als die Summe der Gläubigen; hier ist sie eine von dieser Summe unterschiedene Größe: das Organ der göttlichen Gnade und Selbstdarbietung. Dadurch wird sie eine von den Menschen und ihrem Zusammenschluß unabhängige Anstalt. Es kommt hier zu einer bemerkenswerten Analogie zum Staat. Beide, Staat und Kirche, sind ihrem Wesen nach nicht das Gebilde der Menschen und ihres Zusammenschlusses, sondern sie sind schlechthin transsubjektive, transzendentale Gebilde: sie sind Werk und Werkzeug der Normen und der sittlich-religiösen Wahrheit. Ihre Ursprünge mögen immerhin in dem Tun und Zusammenschluß der Menschen liegen: der Staat ist genetisch nicht unabhängig von dem durch Gewaltherrschaft und andererseits durch gemeinsame Sicherungsinteressen begründeten Zusammenschluß und

die Kirche von dem Zusammenschluß der Gläubigen. Aber wie das Wesen des Staates die Vertretung der Normen ist, die sie zur Obrigkeit als einer den Menschen und ihrer Gesamtheit überlegenen, transsubjektiven und transzendentalen Autorität macht, so ist das Wesen der Kirche, das von der Summe der Gläubigen unabhängige Organ der sittlich religiösen Wahrheit zu sein. Beide sind grundleglich nicht menschliche Gemeinschaften, sondern aller Gemeinschaft transsubjektiv überlegene, transzendentale Organe.

Dadurch wird nun auch die Stellung der Kirche in der Ethik eine ganz andere. Nach dem immanenten Kirchenbegriff ist die Kirche Gegenstand und Gebiet menschlicher Betätigung, als die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Nach diesem transzendentalen Kirchenbegriff ist sie nicht Objekt, sondern Subjekt sittlicher Betätigung. Sie ist das Organ der sittlichen Wahrheit selbst, das den Menschen erst den Bestimmungsgrund geben will, der sie wahrhaft sittlich macht und wahrhaft sittliche Betätigung ihnen ermöglicht. Statt Betätigungsgebiet will sie die Mutter der wahrhaften, religiösen Sittlichkeit sein. Gerade dieser Begriff der Mutterschaft bringt die eigentümliche Stellung der Kirche im sittlich-religiösen Leben zum Ausdruck, und zwar im besonderen auch das Wesen der Kirche im Unterschied von dem des Staates. Wie der Staat will sie Organ der sittlichen Wahrheit sein, aber der Staat kann der Sittlichkeit nur von außen, durch Gewalt, dienen, während die Kirche innerlich neue Menschen machen, d. i. die Menschen neu gebären will; sie ist die Mutter der Wiedergeburt des Menschentums.

Wenn demnach die Kirche grundleglich das Organ Gottes und der Gnade und nicht Gemeinschaft der Menschen ist, so konnte sich hier eine weitere eigentümliche Entwicklung anschließen. Es fragt sich nämlich, wer diese Gnadenanstalt in der Menschheit vertrete und verwalte. Die Gemeinschaft der Gläubigen fällt hier als Trägerin fort. Denn sie ist ja Objekt und nicht Subjekt der Anstalt. Es handelt sich um das Organ Gottes und nicht um die gläubigen Menschen, die das Organ erst produzieren soll. Das Organ der Gnade ist nun aber die Darbietung Gottes an das Eigentumsvolk und in dem Menschen Gottes. Und zwar vermittelt sich diese den Nachgeborenen durchs Wort.

Das Wort Gottes wäre also das Fundament der Gnadenanstalt, und ihre Vertreter wären die Diener am Wort. Demgegenüber kann es nun aber eine rein formale sakramentale Denkweise geben, die nicht versteht, wie das Wort Gottes den Menschen erneuern könne, indem sie die sittlich-religiöse Auffassung der Religion nicht kennt, sondern statt dessen in einem Kosmotheismus begründet ist. So ist es sonderlich mit dem Dualismus, der Gott als die spirituelle Gegensubstanz zur diesseitigen Welt auffaßt. Danach handelt es sich in der Religion nicht um das Wort Gottes, das dem Willen den neuen, sittlichen Bestimmungsgrund gibt, sondern um eine physische Wirkung, die von der spirituellen Substanz durch die Sakramente als Gefäße in die Seele, die ja an sich schon ein Absenker der spirituellen jenseitigen Substanz ist, „fließt", um der Seele die gottgemäße „Form" zu geben, nicht um sie zur Sittlichkeit anzutreiben.

Dieser rein formale Sakramentarismus führt zu einer eigentümlichen Beantwortung der Frage nach der Vertretung der Gnadenanstalt. Statt in dem Wort Gottes und dem Dienst an ihm mußte sie in dem Besitz der Sakramente gesehen werden und in der Einsetzung der Sakramentsverwaltung durch Gott. Wenn sie die Gnadenwirkung nicht durch einen Bewußtseinsinhalt, der dem Menschen nahegebracht wird, sondern durch formale, magische Wirkung vermitteln soll, so kann auch nur in der Form der Sakramentsdarbietung und nicht im Inhalt die empirische Vertretung der Kirche gesucht werden. Nun gibt es ja in der Tat von Gott eingesetzte Mandatare Gottes: vor allem Christus, nach ihm aber die Apostel, vornehmlich der eine, dem Christus die Vollmacht der lösenden und bindenden Gnade gegeben hat. Damit war, wenn die Gemeinde als Trägerin der Kirche ausfallen mußte, und wenn infolge Unverständnisses der sittlich-religiösen Erneuerung das Wort Gottes nicht als der Träger der Kirche angegeben werden konnte, eine geschickte Fundamentierung der Kirche gegeben. Die Kirche ist bei der apostolischen Nachfolgerschaft, bei dem Stuhle Petri und dem von ihm geweihten Klerus zu suchen. So wird die sakramentale Kirche zur hierarchischen, päpstlichen Kirche. Dadurch wird die Analogie zum Staat vollendet.

Diese Vollendung des sakramentalen Kirchenbegriffs sieht dann vollends ab von dem neuen Zustand und Verhalten der Menschen, in dem doch das Ziel der Gnadendarbietung liegt. Es genügt ihr, wenn der Mensch lediglich die Sakramente aufnimmt und sich zur Kirche hält. Daß er durch Gott innerlich erneuert und zur Sittlichkeit fähig werde, daran liegt der rein sakramentalen Denkweise nichts; sie versteht es nach der treffenden Kritik der lutherischen Bekenntnisschriften gar nicht, wie dem Menschen der heilige Geist gegeben wird. Sie weiß nur von der „Eingießung" des Gnadenfluidums durch die Gefäße, die Sakramente, und sie ist lediglich daran interessiert, daß die Seele die gottgemäße Qualität als bloße Qualität hat. So ist die Abzielung der Kirche auf die Gemeinde der Heiligen gänzlich beseitigt zugunsten der sakramentalen Gnadenanstalt.

γγ) Die beiden bisherigen Kirchenbegriffe sind nun aber Einseitigkeiten. Dem immanenten fehlt es an der Herausstellung der göttlichen Gnade und Selbstdarbietung als dem entscheidenden Fundament und Inhalt des sittlich-religiösen Grundverhaltens; er kennt keine Kirche abgesehen von der Frömmigkeit der Menschen und der Summe der Frommen und er führt zum Separatismus. Dem sakramentalen Kirchenbegriff aber fehlt es an der persönlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit, die doch das Ziel alles kirchlichen Wirkens ist, er kennt keine Gemeinschaft der Heiligen und rechnet alle Getauften und Kirchgänger zur wahren Kirche. Daher drängen beide Kirchenbegriffe zu einem dritten mittleren, in dem sie sich vereinigen. Das ist der Kirchenbegriff der Reformation Luthers.

Danach ist die Grundlage der Kirche allerdings auch die Darbietung der göttlichen Gnade. Im Unterschied von dem immanenten Kirchenbegriff erkennt das Luthertum Gnadenmittel und damit auch eine von der Glaubensgemeinschaft unabhängige und über ihr stehende Anstalt der göttlichen Selbstdarbietung an. Auch im Luthertum ist die Kirche die Mutter des Glaubens und der Sittlichkeit statt ihr Gebilde und Betätigungsgebiet. Ja diese Betonung des Sakramentalen geht so weit, daß die Gegenwart der göttlichen Gnade in der kirchlichen, sakramentalen Darbietung selbst da behauptet wird, wo sie nicht die

erforderliche Aufnahme erfährt. Die Gegenwart und Anbietung Gottes und seiner Gnade soll nicht an das Verhalten der Menschen gebunden sein. Das ist der bedeutende Sinn und Antrieb der lutherischen Abendmahlslehre, nach der Christus in den Elementen auch denen dargereicht wird, die ihn nicht mit Glauben aufnehmen. Es gibt eine von den Gläubigen unabhängige Gnadendarbietung in der Kirche. Die Gnade Gottes ist unabhängig vom Verhalten der Menschen da. Deshalb ist Christus im Abendmahl auch unabhängig von dem Glauben der Empfänger.

Demgemäß erhebt sich auch hier die Frage nach der empirischen Vertretung der Kirche, da doch die Gemeinde als solche fortfällt. Und hier setzt der erste erhebliche Unterschied von der rein sakramentalen, zur Hierarchie ausgebildeten Kirche ein. Wenn die rein sakramentale Denkweise die Wirkung Gottes nicht inhaltlich verstand und dadurch zu einer bloßen magischen Form der Wirkung kam und die Vertretung der Gnadenanstalt bei der Form der Sakramentsdarbietung suchte, so wird hier die Gnadenwirkung inhaltlich begriffen, als Darbietung Gottes und seiner Gnade an das Bewußtsein. Und so wird hier statt des von Christus eingesetzten Bischofs das Wort Gottes das Fundament der Kirche. Die Sakramente sind nur das dem Individuum zugeeignete Wort, so daß von magischer, formaler Kraft und Wirkung in ihnen keine Rede sein kann. Sie sind lediglich versichtbartes Wort, in dem das Wort, nicht die Form wirkt. Dieser Satz verträgt sich mit dem obigen, daß Christus unabhängig von dem Empfang, an sich und substantiell im Abendmahl sei; denn der letztere bedeutet nichts anderes als die konsequente Behauptung des transsubjektiven, transzendentalen oder göttlichen Wesens der Kirche. Dieser transsubjektive Kirchenbegriff kann nicht nur durch die Hierarchie und das Papsttum ausgeführt werden, sondern auch durch eine Kirche des Wortes und des Dienstes am Worte. Somit greift die Kirche hier auf das erste Organ der Darbietung Christi, die Schrift, zurück.

Freilich bleibt bei dieser verschiedenen Ausführung noch ein Problem, das bei der Papstkirche nicht vorlag und das weiterführt: die Frage der Leitung und Ordnung der Kirche; wer hat die Diener am Wort einzusetzen? und wer hat über das Recht innerhalb der Kirche und gegenüber dem Staat zu wachen?

In der Papstkirche gibt es eine Person für diese organisatorischen und regimentalen Funktionen: den Nachfolger Petri. Das Wort aber ist keine Person und macht keine Person zur obersten Instanz; demnach muß hier scheinbar das Prinzip des Wortes und der göttlichen Autorität verlassen werden, und es bleibt hier scheinbar nur die Zuflucht bei menschlichen Entscheidungen übrig; die Gläubigen hätten sich die kirchlichen Oberen zu wählen. Nun kann das Versagen des durch die Wortkirche ausgeführten transzendentalen Prinzips an diesem Punkte unter keinen Umständen für das Wesen der Kirche gefährlich werden. Denn es handelt sich nur um die äußere Einrichtung der Kirche, nicht um ihren Inhalt. Dieses Auseinandertreten der Form und des Inhalts ist gerade der Wortkirche charakteristisch, während in der Papstkirche die Form entscheidende inhaltliche Bedeutung hat. Die katholische Kirche kennt ein göttliches Kirchenrecht, während die Wortkirche das Kirchenrecht als menschliche Formalien betrachtet. Trotz der Unwichtigkeit des Problems der Ordnung und Einrichtung für die Wortkirche werden wir aber in der Obrigkeit die Autorität finden, die das Problem auf transzendentale Weise lösen kann.

Aus demselben Grunde aber, aus dem der transzendentale Kirchenbegriff zur Wortkirche führt, führt er noch zu einer anderen Konsequenz, die ihn ebenso von seiner formal sakramentalen Ausführung unterscheidet. Wo die Gnadenwirkung verstanden wird und statt zur Sakramentskirche zum Wort als der Grundlage der Erneuerung führt, da wird auch die Erneuerung verstanden und nachdrücklich als das eigentliche Ziel der ganzen Gnadenanstalt herausgestellt werden. Das Wort kann nicht wie die physische, formale Gnadenqualität als Selbstzweck verstanden werden, sondern nur als der Bewußtseinsinhalt, der den Menschen erneuert. So führt die Wortkirche vom Anstaltlichen oder Transsubjektiven organisch zu dem neuen Menschentum, von dem der immanente Kirchenbegriff ausgegangen war. Die Gnadenanstalt an sich ist ein Torso, ein Fundament ohne Gebäude, eine Mutter ohne Kinder, Geist Gottes und Christi ohne den Leib, der da ist die Fülle des, der alles in allem erfüllet. Durch das richtige Verständnis von Sittlichkeit und Religion wird der transzendentale Kirchenbegriff mit dem immanenten vereinigt, die Darbietung

Gottes und der Gnade mit dem Menschentum Gottes, die Predigt und sichtbare Darreichung des Wortes mit der Gemeinde der Heiligen. So kommt in der lutherischen Kirche die Entwicklung der Kirche von der Glaubensgemeinschaft durch die Gnadenanstalt zum allseitig befriedigenden Abschluß.

Dieser vermittelnde Kirchenbegriff zeichnet sich dadurch aus, daß er die Kirche in einem zwiefachen Umfang kennt. Im weiteren Umfang ist die Kirche der Inbegriff derer, die die göttliche Darbietung der Kirche überhaupt aufnehmen, der Getauften und Hörer des Wortes. Das ist die sichtbare Kirche; Wort und Sakrament sind die „äußeren Kennzeichen" der Kirche. Die sichtbare Kirche ist aber die Mutter der unsichtbaren, die in denen besteht, welche Wort und Sakrament auf sich wirken und sich durch sie zu Kindern Gottes und damit auch zur Sittlichkeit erneuern lassen. Dieser engere Kreis, den allein Gott kennt, ist die wahre Kirche. Aber auch sie ist nicht Kirche kraft der Gläubigkeit der Menschen und ihres Zusammenschlusses, sondern kraft der Wirksamkeit des Worts und Sakraments, die in diesen Menschen zum Ziel gekommen ist. Die wahre unsichtbare Kirche ist nicht menschlicher Bekenntnisverein, sondern Menschentum Gottes. Die unsichtbare Kirche ist nicht von der sichtbaren, d. i. von Wort und Sakrament unabhängig, sondern nur die von ihr wirklich angeeignete und erneuerte Menschheit.

Diese Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist sowohl bei dem immanenten als bei dem rein sakramentalen Kirchenbegriff ausgeschlossen, sofern sie ernsthaft gemeint sein soll, während oft mit ihr gespielt wird. Gewiß könnte man bei jenem von den wahrhaft Gläubigen die Summe, zu der sich auch Ungläubige zählen, als sichtbare Kirche unterscheiden. Aber die sich selbst ohne Grund zur Glaubensgemeinde zählen, sind eben Heuchler und Lügner, so daß damit ein ernsthafter Begriff von sichtbarer Kirche hinfällt. Demgegenüber sind diejenigen, die Wort und Sakrament in sich aufnehmen, keineswegs als Lügner zu betrachten, vielmehr tun sie, was der Mensch dem Wort und Sakrament gegenüber zu tun hat; und es fehlt nur an der durchdringenden Wirkung des Worts. Die sichtbare Kirche ist aber hier sogar die Mutter der unsichtbaren! So

kommt bei dem immanenten Kirchenbegriff alles auf die wahre, unsichtbare Kirche hinaus, die er sichtbar darstellen möchte. Umgekehrt bleibt die sakramentale Kirche offenbar beim Sichtbaren stehen. Allein das Luthertum kann ernsthaft zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche scheiden.

Dieser Kirchenbegriff verändert die Stellung der Kirche im Organismus der Sittlichkeit wesentlich. Wenn sie nach der vulgären Anschauung eine neue Verbindung der Menschen ist, die ein neues Gebiet der Betätigung erschließt, so sahen wir oben schon, daß von einem neuen, außersittlichen Betätigungsgebiet keine Rede sein kann, und hier, daß die Kirche selbst etwas ganz anderes sein will. Wie die Religion nicht selbst Betätigung, sondern vielmehr eine Willensbeschaffenheit, die vor allem Handeln liegt, und wiederum als Willensbeschaffenheit Bestimmtheit statt Selbsttätigkeit, Hingabe statt Selbstbehauptung und -bewußtsein sein will, so will die Kirche das Organ sein, welches dem Menschen den neuen Bestimmungsgrund gibt, der die allem Handeln zugrunde liegende Willensbeschaffenheit bewirkt. Daher ist es eine Anerkennung des wahren Kirchenbegriffs, was das vom immanenten Kirchenbegriff beherrschte reformierte Denken als Mangel am lutherischen Kirchenbegriff empfindet: er zeige die „mangelnde sittliche Gestaltungskraft des lutherischen Geistes“ [1]) in der empfindlichsten und verhängnisvollsten Weise. „Über der einseitigen Pflege des Glaubens, des religiösen Moments, verkümmert das sittliche“, „der Gedanke an eine sittliche Ausgestaltung kirchlichen Gemeindelebens“, „das Moment persönlich-sittlicher Gemeinschaft, die Wahrheit, daß der Christ seiner Kirche gegenüber auch noch weitere Pflichten habe, als sich tragen und nähren zu lassen“! „Die Passivität des lutherischen Geistes beherrscht die Theorie und mehr noch die Praxis.“ [2]) Inwiefern aber diese Passivität die wahre Sittlichkeit ist, sahen wir hinreichend, im Gegensatz zu allem, auch religiösem Moralismus. Und inwiefern diese „Passivität“ die Kraft der höchsten sittlichen Tätigkeit ist, werden wir noch genauer sehen.

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen der reformatorischen Ethik in diesem Kapitel! Moralismus treibt das Luthertum allerdings nicht, sondern eine Sittlichkeit, die aus der Religion hervorwächst.

[2]) E. F. K. Müller, Symbolik S. 322 ff.

Diese Stellung der Mutter statt des Betätigungsgebietes des Glaubens und der Sittlichkeit hat die Kirche denn auch in der Geschichte wahr gemacht. Nicht nur ist die Kirche des Worts und Sakraments die bedeutendste und umfassendste Erscheinung auf dem Gebiete der Religion, sondern sie ist zugleich das bedeutendste Werkzeug der Sittlichkeit in der Menschheit gewesen. Ehe Staat und natürliches Menschentum so weit gefördert waren, daß sie die sittlichen Normen erkannten und verwirklichten, hat die Kirche sie den Völkern gepredigt und in ihnen zur Geltung gebracht. Sie ist gegen die selbstherrliche Verfügung über das eigene Leben, gegen die Sinnlichkeit, gegen die Sünden der Menschen widereinander, Sklaverei und Kriegsgelüste, gegen geschlechtliche und soziale Sünden aufgetreten, sie hat sich für Aufrichtigkeit und Treue, für Wohltätigkeit sowie für die idealen Aufgaben des menschlichen Geistes in Kunst und Wissenschaft eingesetzt, bis alle diese Normen zum Gemeingut der Völker geworden waren; und soweit sie es noch nicht geworden sind, wie unter uns z. B. die Verwerfung der Vergeltung, sonderlich in ihrer noch bestehenden privaten Form des Duells, hat sie noch eine Aufgabe.

bb) Wenn die Kirche demnach für die Sittlichkeit von so wesentlicher Bedeutung ist, so tritt sie zu dem empirischen Organ der sittlichen Normen, dem Staat, in Analogie. Wie der Staat durch Gewalt für die Erfüllung der sittlichen Normen sorgt, so die Kirche durch die innere Erneuerung des Willens. Beide sind sie Organe der Sittlichkeit. Wenn man zu diesen Organen noch die empirische Wirklichkeit als das Betätigungsgebiet hinzuzählt, so hat man die Summe der möglichen ethischen Faktoren, welche die altprotestantische Ethik richtig gesehen hat: den Status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus, in welchem letzteren die persönlichen, wirtschaftlichen und natürlichen Beziehungen eines Menschen, d. i. eines Hausvaters, zusammengefaßt sind. Durch diese drei Kategorien der altprotestantischen Ethik können wir alle Gebiete des sittlichen Lebens überblicken, indem die gesamte empirische Normenlehre unter die Kategorie des häuslichen Standes tritt. Von diesen Kategorien werden aber die beiden, die sich als Organe der Normen von dem Betätigungs- und Begründungsgebiet für

die Normen unterscheiden, infolge ihrer Analogie in ein näheres Verhältnis treten.

Zunächst nun konnte man meinen, die Kirche mache den Staat überflüssig. Wenn nämlich die Kirche ihren Zweck erfüllt, d. h. wenn sie die Menschheit von der Sünde zur Gerechtigkeit erneuert, so bedarf es keiner empirischen Vertretung empirischer Normen mehr: die Normen werden von selbst erfüllt, ja die Religion, die das Wort Gottes in den Menschen wirkt, treibt zu einem sittlichen Wirken an, das über die bloßen Normen weit hinausgeht. Die unsichtbare Kirche bedarf keiner staatlichen Autorität, damit die Normen in ihr erfüllt würden. Gegen diese Absorption des Staates durch die Kirche läßt sich nun auch in der Tat nichts sagen, wenigstens nicht, soweit die Menschheit wirklich erneuert ist. Aber eben das ist die Frage, wie weit diese Erneuerung geht. Solange die empirische Menschheit besteht, ist diese Erneuerung noch nicht vollendet. Und so bedarf es in ihr immer und grundsätzlich neben der Kirche der empirischen Vertretung der empirischen Normen, abgesehen davon, daß der Staat auch eine nationale Seite und Begründung hat. Nur im Zustand absoluter Vollkommenheit kann die Kirche alles in allem sein. Wenn wir aber genauer zusehen, so bedarf es bei absoluter Vollkommenheit auch der Kirche nicht mehr. Denn wenn die Religion oder vielmehr Gott den Willen ganz angeeignet hat, so ist offenbar das Organ überflüssig, dessen Aufgabe es ist, Gott den Menschen nahe zu bringen. Dann lebt Gott in der Menschheit und wirkt sich in allem ihrem Handeln aus. So macht die Vollendung des Reiches Gottes nicht nur den Staat, sondern auch die Kirche überflüssig, oder anders ausgedrückt, sie läßt den Staat in der Kirche aufgehen und die Kirche im empirischen Leben und Wirken.

Demnach ist die Folie für die empirische Doppelheit sittlicher Organe die Sünde. Weil der Wille von Natur gegen alle Normen und vollends gegen den Herrn gerichtet ist, muß es beides geben: die empirische Vertretung der Normen, die gegebenenfalls mit Gewalt die Normen durchsetzt, und das Wort Gottes, das den Menschen innerlich erneuern will. Auf dem Boden dieser Doppelheit sittlicher Organe kann sich aber auch ein mehr-

faches Verhältnis der beiden bilden. Diese Verhältnisbildung kann bei der gleichen Abzweckung der beiden Organe nicht ausbleiben. Und zwar kann die Verbindung der beiden in Ermangelung einer übergeordneten dritten Größe nur von einer der beiden Seiten selbst ausgehen.

αα) Erstens kann sich der Staat die Kirche unterordnen und sie zu seinem Organ machen. Das ergäbe die vollendete Form des Staatskirchentums. Das Staatskirchentum besteht darin, daß der Staat die Kirche zu seinem Organ macht, so daß die Kirche keinerlei Selbständigkeit gegen den Staat hätte. Und diese Verhältnisbildung ließe sich durchaus begreifen aus dem entscheidenden Interesse und dem Wesen des Staates. Wenn der Staat die Normen vertreten und durchsetzen soll und wenn er dabei mit seinen Machtmitteln doch vor dem inneren Grund alles Handelns resignieren muß, so muß er offenbar das lebhafteste Interesse haben an der Religion, die die Herzen erneuern kann. In diesem Sinne tut die Kirche dem Staat geradezu unersetzliche Dienste. Der Staat kann im Blick auf seine Untertanen kein größeres Interesse haben, als daß die Kirche in möglichstem Umfang und mit möglichstem Eindruck wirke.

Dieses Verhältnis der Kirche zum Staat verpflichtet den Staat nun wenigstens dazu, daß er die Kirche nach allen Seiten unterstützt. Aber es fragt sich, ob auf Grund davon die Kirche zur Staatsanstalt werden dürfe, die dem Staate untergeordnet sei. Und diese Frage ist offenbar nicht zu bejahen. Es wäre völlig unbegründet, wenn man der empirischen Vertretung der Normen vor der Darbietung des Bestimmungsgrundes, durch den sie ihre tiefste Erfüllung finden, den Vorrang geben wollte. Sie stehen beide den Normen gleich nahe und wollen beide ihre Durchsetzung. Sie sind einander koordiniert und nicht subordiniert. Wo daher das Wesen des Staates und der Kirche begriffen ist, da kann die Kirche nie als bloße Staatsanstalt gedacht werden, sondern nur als dem Staate gleichgeordnetes Werkzeug des sittlichen Geistes.

Aber nicht allein, daß sie selbständig neben dem Staat ist, sondern sie kann sogar durchaus höher geschätzt werden, weil sie innerlich und sicherer wirkt als die staatliche Gewalt. Vollends

aber kommt sie an Bedeutung und Wert über dem Staat zu stehen, wenn wir nicht nur an ihre psychische, sittliche Wirkung denken, sondern auch an den Inhalt und Gegenstand, mit dem sie es zu tun hat, an Gott. Die Religion bedeutet nicht nur die sittliche Willensbeschaffenheit, sondern zugleich die Erfassung Gottes des Herrn. Durch diesen Inhalt der sittlichen Willensbeschaffenheit, den die religiöse Dogmatik weiter zu entfalten hat, gewinnt die Kirche aber vollends eine neue Würde: sie ist die Vertreterin des wirklichen Gottes, die Vertreterin der Wahrheit. Sie ist nicht nur Dienerin der Normen und des sittlichen Bestimmungsgrundes, auf den diese hinweisen, sondern sie hat den wirklichen Gott und die Wahrheit zu vertreten und den Menschen nahe zu bringen. Durch diese Glaubensanschauung schnellt die Kirche aus aller staatlichen Gebundenheit weit über den Staat empor, zu einer absoluten, göttlichen Autonomie. Und das vollendete Staatskirchentum kommt von hier aus als heidnischer Anthropozentrismus zu stehen.

ββ) Demgemäß kann sich denn auch die Kirche zweitens zur Selbständigkeit, ja zur Übermacht und Herrschaft gegenüber dem Staat entwickeln. Und damit haben wir die zweite Möglichkeit vor uns, die uns unter den Begriffen der Weltherrschaft der Kirche, des Kirchenstaates und der Theokratie nicht unbekannt ist.

Und diese Verselbständigung der Kirche gegen den Staat kann nicht nur von dem Begriff der Kirche als dem Organ religiöser Sittlichkeit, der der Verwendung der Kirche im Staatsinteresse, d. i. dem Staatskirchentum zugrunde lag, ausgehen, sondern auch von der Kirche als Glaubensvereinigung und als hierarchischer Anstalt. Ja gerade die Kirche als Verein und Hierarchie wird die Selbständigkeit der Kirche gegen den Staat fördern und zu noch weiterem, zur Herrschaft, führen; denn Verein und Hierarchie bestehen aus Menschen mit eigenem Ich und Willen, während die Wortkirche an die Stelle des Vereins oder des Klerus das Wort setzt. Deshalb mag sie es immerhin auch zur Selbständigkeit der Kirche gegen den Staat bringen, aber nie zu Herrschaftsgelüsten über den Staat.

Was nun zunächst die rein sakramentale, hierarchische Kirche betrifft, so war für sie von Anfang an die Selbständigkeit

gegen den Staat selbstverständlich; sie bildete einen eigenen Organismus mit eigener Obrigkeit und eigenem Recht, und zwar betrachtete sie ihre ganze Organisation als Gottes Einsetzung. In diesem selbständigen, göttlichen Organismus neben dem Staat lag aber auch noch eine weitergehende Tendenz: die weltliche Macht sich untertan zu machen. Diese Tendenz ergab sich schon allein daraus, daß die höchsten und letzten Mächte in der Welt sich immer als Konkurrenten betrachten müssen. Dazu kam, daß die Kirche sich von Gott ableitete, während die staatliche Gewalt als Erzeugnis der Menschen, ihres Sicherungsinteresses oder gar ihrer gewaltsamen, kriegerischen Selbstdurchsetzung betrachtet werden konnte, wie besonders Augustin getan hatte. Und wenn auch die Obrigkeit als von Gott aufgefaßt wurde, so war es doch eben die Kirche oder der Stellvertreter Gottes auf Erden, der die Könige weihte und somit einsetzte. Vollends aber benötigte die Kirche der Staatsgewalt zur Durchsetzung ihrer Wahrheit gegen Ketzer und Ungläubige, wie die Inquisitionen und Religionskriege zeigen, und der Staat gab der Kirche Anlaß zu Einmischungen, wenn er in sich oder mit anderen Staaten Zwistigkeiten hatte. Aus allen diesen Gründen ist die Tendenz zur Weltherrschaft der Kirche, d. i. zum Kirchenstaatstum, wohl zu begreifen.

Aber auch der Bekenntnisverein konnte sich in nicht unähnlichen Linien bewegen. Und zwar ist zunächst offenbar, daß auch ihm die Selbständigkeit gegen den Staat im Blute liegt. Auch hier ist die Kirche nicht auf das bloße Wort und die sittlich-religiöse Wahrheit gestellt, sondern auf die Religion der Menschen; es sind Personen, die sich, ihrem Glaubensstande nach, in ihr geltend machen, wie es dort die Hierarchie war. Es ist aber gar nicht einzusehen, was solcher menschliche Verein mit dem Staat zu tun haben sollte. Er ist eine selbständige Religionsgesellschaft in ihm, nach Analogie anderer Gesellschaften. Da nun aber die Religion selbst, die ihr Inhalt ist, von sittlicher Bedeutung ist und so auch ein Gesetz des Handelns bedeutet, so kann die Religionsgesellschaft zu einem geordneten Staatsleben in sich selber ausgebildet werden. Die Religionsgesellschaft kann sich auch zum Leiter ihres praktischen, staatlichen Lebens machen. Das liegt besonders nahe, wenn die Gottesherrschaft noch unmittelbar als

das Gesetz des Handelns verstanden wird, statt als die Gottesgemeinschaft, die, dem Sünder durch Versöhnung angeboten, die innere Willensbeschaffenheit erneuert, die allem Handeln voraufgeht. So ist die Religion in der grundlegenden Phase der Religion des Eigentumsvolkes zum Volksgesetz gemacht worden und so hat es nach diesem Vorbild die reformierte Kirche, entsprechend ihrem Kirchenbegriff und ihrer Religionsauffassung, mehrfach versucht. Das war auch Kirchenstaatstum oder Theokratie.

γγ) Mit dem hierarchischen und dem vereinsmäßigen Kirchenbegriff ist nun auch die Absorption oder Beherrschung des Staates durch die Kirche hinfällig. Der Staat muß von der Kirche als ein ganz anderes Organ der sittlichen Wahrheit getrennt bleiben. Er hat es mit dem in die Wirklichkeit eingreifenden Verhalten des Menschen zu tun, die Kirche aber mit dem inneren Willen, der allem Verhalten zugrunde liegt, jener mit den empirischen Normen, dieser mit dem transzendentalen Maßstab und Bestimmungsgrund. Diese Verschiedenheit erhält beide in der Selbständigkeit gegeneinander. Zugleich aber verbindet beide der Zusammenhang der empirischen Normen mit der transzendentalen Norm und des Verhaltens mit dem inneren Willen. Nach ihm muß der Staat wünschen, daß das Volk Religion habe, und die Kirche, daß der Staat sich nach dem christlichen Geiste, der der transzendentale Hintergrund der Normen ist, richte. Jenes Interesse des Staates führt aber nicht zur Staatskirche, sondern nur zur Volks- oder Landeskirche und zugleich mit dem Interesse der Kirche zum Ideal des christlichen Staates. Die Landeskirche ist von der Staatskirche dadurch unterschieden, daß sie nicht Anstalt des Staates ist, sondern daß sie nur den gleichen Umfang hat, den der Staat umspannt, — wie das nur der sichtbaren Kirche des transzendentalen Kirchenbegriffs möglich ist —, und daß der Staat ein Interesse daran hat, daß das gesamte Volk die Religion habe, — so daß der Staat die Kirche zu unterstützen hat —, während die Autorität, auf die sie sich gründet, nicht der Staat, sondern die sittliche Wahrheit, das Wort, ist.

Neben dieser inhaltlichen Beziehung von Staat und Kirche besteht nun aber noch eine formale, deren Ausgangspunkt wir schon in dem Begriff der Wortkirche fanden.

Wenn nämlich das göttliche Wort und nicht ein göttlich eingesetzter Klerus die Grundlage der Kirche sein soll, so fehlt es damit an kirchlicher Obrigkeit; die Wortkirche kennt keinen abgestuften Klerus, sondern nur Ein Amt: den Dienst am Wort. Wenn es daher einer Ordnung und Leitung der Kirche bedarf, so bleibt nur eine doppelte Möglichkeit: das Kirchenregiment aus den Gliedern der Kirche hervorgehen zu lassen, wie das die Synodalordnung tut, oder die „Obrigkeit", die ja, wie wir sahen, auch letztlich von Gott ist, anzurufen, wie das der landesherrliche Summepiskopat tut. Beide Wege sind eine Metabasis eis allo genos, von dem transzendentalen Kirchenbegriff aus betrachtet: jener, sofern die Kirche schlechthin über ihren Gliedern steht und stehen soll, dieser, sofern sie mit der empirischen Obrigkeit grundsätzlich nichts zu tun hat. Immerhin ist dieser Weg noch gangbarer, weil er wenigstens zu einer dem transzendentalen Kirchenbegriff analogen Größe, der „Obrigkeit", führt, die vollends doch auch von Gott ist. Beide Wege aber sind erlaubt, weil das Kirchenregiment keine inhaltliche Angelegenheit der Kirche ist, sondern eine rein formale. Inhaltlich bleibt die Kirche lediglich Gottes- und Gnaden-Anstalt, d. i. Wortkirche. Daher kann auch der landesherrliche Summepiskopat ihr Wesen nicht ändern und sie zur wirklichen Staatskirche umgestalten. Sie ist bloße Landeskirche, nicht Staatskirche.

B. Die Folgen der sittlichen Willensbeschaffenheit, die Sittlichkeit der Religion.

Es bleibt nun noch eine Aufgabe zum Abschluß des Ganzen übrig. Bisher war gezeigt worden, daß die empirischen Normen zu ihrer Erfüllung eines Herzens bedürfen, dessen Lust der gebietende Wille, der Herr, ist. Die sittlichen Forderungen waren der Erkenntnisgrund für die religiöse Willensbeschaffenheit als das sittliche Apriori. Es war ein induktives, empirisches Verfahren, durch welches das sittliche Apriori festgestellt wurde. Demgegenüber ist nun aber auch noch ein anderes Verfahren möglich. Man kann von der apriorischen Grundlage ausgehen und zusehen, zu welchen Folgen sie innerhalb der Wirklichkeit, in die sie gestellt ist, führt. Der Beweis für die Religion als apriorische Bedingung voller Sitt-

lichkeit kann nicht nur induktiv von der Erfahrungswelt aus geführt werden, sondern auch deduktiv, von der Religion aus, indem der ganze sittliche Gehalt, der in der Religion als Folge enthalten ist, entwickelt wird. Wenn das induktive Verfahren die Sittlichkeit als den Erkenntnisgrund der Religion hinstellt, so das deduktive Verfahren die Religion als den Realgrund der Sittlichkeit. Beide haben es mit demselben Tatbestand und Verhältnis zu tun, nur in verschiedener Richtung.

Wenn das deduktive Verfahren somit nur eine Wiederholung des induktiven in umgekehrter Richtung ist, so scheint es inhaltlich nichts Neues bieten zu können und deshalb überflüssig zu sein. Demgegenüber gibt sich aber durch das deduktive Verfahren ein eigentümliches Verhältnis der apriorischen Voraussetzung zu den empirischen Normen zu erkennen. Es ist nämlich offenbar durchaus möglich, daß in der apriorischen oder transzendentalen sittlichen Willensbeschaffenheit Folgen für das Handeln enthalten sind, die weit über die empirischen Normen hinausgehen. Es ist möglich, daß in der religiösen Willensbeschaffenheit eine Sittlichkeit enthalten ist, welche die empirischen Normen des Gesetzes weit hinter sich läßt. Dieser über die empirischen Normen hinausgehende Gehalt an sittlichen Normen, der in der transzendentalen Willensbeschaffenheit beschlossen ist, würde verborgen bleiben, wenn wir es bei dem induktiven Verfahren bewenden ließen; nur durch die deduktive Betrachtung kann er sichtbar werden. Dann aber steht die deduktive Betrachtung nicht in der Gefahr, nur die empirische Normenlehre zu wiederholen, sondern sie kann eine neue Normenlehre eröffnen. Dann aber muß sich auch dieser Abschnitt noch anschließen.

Hier erschließt sich uns also erst der besondere Gehalt einer religiösen oder christlichen Ethik. Wohl haben wir bisher schon ihre Bedeutung für die empirischen Normen erkannt, die darin bestand, daß sie die Voraussetzung ihrer innerlichsten Erfüllung darbot. Und diese Bedeutung ist durchaus auch schon ein Stück, das über die Normen selbst hinausgeht. Hierbei werden geradezu neue Normen sichtbar, die der Religion eigentümlich sind. Die Religion ist nicht nur die Kraft der empirischen Sittlichkeit, sondern sie enthält zugleich neuen Inhalt, ein überempirisches

Ideal. Deshalb ist es wohl begründet, wenn von der empirischen Normenlehre eine religiöse oder christliche Ethik unterschieden wird. Ja es ist begreiflich, wenn diese Ethik eine Ausbildung empfangen hat, die der empirischen Normenlehre, d. i. zugleich der philosophischen Ethik gar nicht achtet. Das Christentum war sich bewußt, statt einer knappen Abmessung des Verhaltens nach dem Gesetz eine so reichliche Gesetzeserfüllung, ja noch so viel mehr als bloße Gesetzerfüllung zu bewirken, daß es ihm in der Tat nahe liegen konnte, seine eigene Ethik auszubilden und die philosophische Ethik geringschätzig zu behandeln. Eine umsichtige, methodische Analyse der Sittlichkeit wird sich freilich vor der Nichtachtung der empirischen Normen hüten, um so mehr, wenn die Begründung der Religion selbst wankend geworden ist, so daß es in dieser Beziehung das eigenste und vitale Interesse der Religion wird, auf die empirischen Normen zu achten.

Diese neue, transzendentale Normenlehre führt offenbar wieder zur Kategorie des Überpflichtmäßigen. Das ist im System der Sittlichkeit, welches von den bloßen Normen und Pflichten der empirischen objektiven Wirklichkeit für das Subjekt ausgeht, besonders beachtenswert. Es würde die Vollständigkeit des Systems fehlen, wenn in ihm nicht von überpflichtigem Handeln die Rede wäre. Solches überpflichtiges Handeln hatten wir bisher schon bei dem empirischen Willen gefunden, sofern derselbe sittliche, altruistische Strebungen zu haben scheint. Demnach würde die Erörterung desselben bei der empirischen Willens- und Sittlichkeitslehre zu suchen sein. Wir lernten die Behauptung der sittlichen Emotionen aber schon im System der Normenbildung kennen, da dieselben zur Begründung der sittlichen Normen überhaupt verwandt werden konnten. Neben den empirischen Emotionen kann es aber auch transzendentale Emotionen geben, die aus der transzendentalen Willensbestimmtheit hervorwachsen. Und mit denen haben wir es hier zu tun. Die religiöse Ethik ließe sich auch als der transzendentale Emotionalismus bezeichnen.

Dieser transzendentale Emotionalismus geht über alle empirische Sittlichkeit weit hinaus. Die empirische Sittlichkeit umfaßt die Selbstbestimmung nach Maßgabe der Normen, die sich gegen die eigene Lust und Zuständlichkeit kraft des aktiven Wollens

durchsetzt, und die spontanen Strebungen, die den empirischen Emotionalismus bilden, die guten Triebe. Von jener sahen wir, daß sie keine willige und wahrhaft freie Sittlichkeit ist, sondern nur Gesetzeswerk, und von diesen, daß sie nicht wirklich über den Bannkreis des eigenen Ichs hinausgehen, indem der ursprüngliche Altruismus sowohl wie der durch die Außenwelt angeregte, der sympathetische und der egozentrische, ihre letzte Grundlage in einem Interesse des Ich haben. Die willige „Sittlichkeit" des empirischen Menschentums ist also nicht wahrhaft sittlich und die gesetzesmäßige Sittlichkeit ist keine solche des innersten Willens und Grundverhaltens. Die Religion aber bringt nicht nur die vom Gesetz erforderte Gerechtigkeit in ihrer vollkommensten Gestalt zu stande, sondern auch eine überpflichtmäßige Gerechtigkeit. Freilich ist die letztere für die Religion selbst nicht überpflichtmäßig; die Religion kennt keine überpflichtmäßige Sittlichkeit, keine Stufe der Vollkommenheit über einer bloß normgemäßen Gerechtigkeit. Von ihrem Standpunkt aus betrachtet ist die religiöse Sittlichkeit nichts anderes als Pflicht. Auch bei der höchsten sittlichen Leistung bleibt der Satz von dem unnützen Knechte durchaus bestehen. Nur gegenüber dem empirischen Gesetz und von ihm aus betrachtet ist die religiöse Sittlichkeit überpflichtmäßig.

Von hier aus treten daher die empirischen Normen oder das Gesetz unter eine neue Beleuchtung. Es wird völlig überflüssig. Wo die religiöse Willensbeschaffenheit vorhanden ist, da bedarf es keiner Gebote, da geschieht das Richtige von selbst; denn, wie wir noch genauer sehen werden, die Religion macht den Menschen vom eigenen Ich und der Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit frei und richtet ihn selbstlos auf die Aufgaben um ihn her. Es bedarf für ihn des Gesetzes weder als Antriebes und Bestimmungsgrundes noch zur inhaltlichen Weisung. Als Antrieb wird es durch die Religion überboten und seinem Inhalt nach durch deren Konsequenzen. Für die Vollkommenen oder die Gerechten gibt es kein Gesetz. Das Vorhandensein des Gesetzes ist ein Zeichen für die Unvollkommenheit und für einen Mangel. Das Gute sollte nicht erst durch ein Gesetz bewirkt werden, sondern von innen herauskommen. Daß es des Gesetzes zur Sittlichkeit bedarf, ist somit das Zeichen für einen inneren Mangel, der Beweis

für eine apriorische Bedingung der Sittlichkeit, die wir in der Religion gefunden haben.

Die Vollkommenheit bedeutet demnach auch Freiheit vom Gesetz, so daß der Begriff der sittlichen Freiheit hier vollends verständlich wird. Der sittliche Wille handelt nicht, weil er soll, sondern weil er will, aus innerstem Antrieb. Er tut das Gute frei und mit Lust. Von hier aus erscheint vollends die Herrschaft der natürlichen Bestimmungsgründe als Knechtschaft. Der Wille war, wie die deutsche Mystik sagte, dazu da, für den Herrn empfänglich zu sein und in seinem Dienste mit Lust zu tun, was er soll. Statt dessen aber kam das Ich mit seiner Eigenheit und machte den Willen zu seinem Knechte. Dadurch trat der Wille in Gegensatz zu den Normen. Dieser Antagonismus, den wir zwischen der Normenlehre und der Willenslehre fanden, ist die Folge des Mangels der inneren Gottbestimmtheit.

Wenn das Gesetz aber für den Stand der inneren, apriorischen Vollendung fortfällt, so fragt es sich, welcher Wert ihm bleibt. Und das ist offenbar ein doppelter. Einerseits hat es die Bedeutung, das Verhalten des Menschen zu regulieren. Dies ist der staatliche, politische Wert oder Gebrauch der Normen. Andererseits aber hat es die Bedeutung, auf die Unvollkommenheit des menschlichen Willens aufmerksam zu machen, d. i. einen Willen zu fordern, der statt der eigenen Lust dem gebietenden Willen ergeben ist. Das ist der pädagogische Gebrauch des Gesetzes, der auf die Religion als die Voraussetzung der Sittlichkeit hinweist. Ein dritter Gebrauch, der dann der Gebrauch für die Vollkommenen wäre, ist ausgeschlossen, wie wir vorhin sahen. Nur ein moralisches Mißverständnis der Religion, wie es sich besonders in dem Begriff des Gesetzes Christi ausgesprochen hat, kann ihn behaupten. Wir werden sehen, daß die Sittlichkeit ohne Beeinflussung des Willens durch einen äußerlichen Imperativ wie die Frucht aus dem Baume oder wie das Licht aus der Sonne hervorgeht. Diese Lehre von den drei Werten oder Gebräuchen (usus) des Gesetzes, die von der reformatorischen Ethik ausgebildet worden ist, ist ein klassischer Ausdruck für die umfassendste und tiefste ethische Einsicht, die es in der Geschichte der Ethik gibt.

I. Der Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion.

Bevor wir die Wirkungen der Religion auf das konkrete Verhalten in den einzelnen sittlichen Grundbeziehungen ins Auge fassen können, ist von dem allem religiös bestimmten sittlichen Verhalten gemeinsamen Hervorgang des sittlichen Verhaltens aus der religiösen Bestimmtheit des Willens zu reden. Vor den konkreten Früchten der Religion ist das grundsätzliche Verhältnis des sittlichen Handelns zum religiösen Willen zu erwägen. Dieses Verhältnis haben wir bisher nur von der einen, sittlichen Seite her kennen gelernt, von der aus die Religion als Voraussetzung der Sittlichkeit zu fordern ist. Etwas ganz anderes ist es, wie sich von der Religion aus betrachtet das sittliche Handeln an die Religion anschließt. Die Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit ist offenbar etwas anderes als die Bedeutung der Sittlichkeit für die Religion. Jene hatte das induktive Verfahren darzustellen, diese das deduktive Verfahren. Jene bestand in einer völligen Bedingtheit der höchsten Sittlichkeit durch die Religion, diese muß nicht notwendig in einer Bedingtheit der Religion durch die Sittlichkeit bestehen. Wennschon der sittliche Mensch religiös sein muß, so fragt es sich, ob der religiöse Mensch auch notwendig sittlich sein muß, und wie die sittliche Betätigung aus der religiösen Bestimmtheit hervorgehe.

a) Das organische Verhältnis statt der Konkurrenz beider.

1. Die Eigenart der Religion gegenüber der sittlichen Betätigung.

α) Die Religion kann zunächst nach Analogie alles anderen, auch des sittlichen Verhaltens aufgefaßt werden, d. i. als Richtung auf Gott als einen Gegenstand oder ein Zweckobjekt außerhalb des Menschen. Diese Auffassung liegt schon deshalb am nächsten, weil sie die Religion mit allem anderen Verhalten nivelliert. Dazu kommt aber, daß das vulgäre Bewußtsein Gott dem Menschen gegenüberstellt, sei es als den Urheber und Regenten der Welt, sei es gar als die der Welt entgegengesetzte Substanz. Demgemäß wird dann das Verhalten zu Gott als ein gegen-

ständliches gefaßt, nach Art alles anderen Verhaltens zu Gegenständen. „Unter sittlich verstehe ich die Richtung auf die Menschen im Unterschiede von der Richtung auf Gott, dem Religiösen, der Frömmigkeit“,[1]) „daß es Betätigungen des Christen geben soll, deren Zweckobjekt Gott ist, und solche, deren Zweckobjekt der Nächste ist, das bedeutet die Unterscheidung des Religiösen und des Sittlichen“.[2]) Diese scheinbar selbstverständliche Auffassung der Religion legt eine Darstellung der „sittlichen Triebkraft des Glaubens“ nach Luther, die ein klassisches Beispiel dieser nächstliegenden, nivellierenden Religionsanschauung des vulgären Bewußtseins ist und uns besonders als beabsichtigte Wiedergabe der reformatorischen Ethik in ihrem wichtigsten Punkte interessiert, zugrunde.

Diese gegenständliche Fassung der religiösen Beziehung soll nun auch bei Luther vorliegen, obwohl sich Luther wiederholt gegen die Annahme eines rein religiösen Gottesdienstes gewandt hat: wir könnten Gott nichts tun als ihn anerkennen als den, der er ist, ihn loben und lieben, wobei auch die Liebe nur darin bestehe, daß Gott in unserem Willen und Sein zu seiner Geltung komme. Eben diese Funktionen des Lobens und Liebens fasse Luther mehrfach als Opfer auf, die man ihm darbringe, wie er denn auch sonst von Gott dargebrachten Opfern rede. Ja „gerade die Anerkennung, daß Gott als rechter Gott alles tut und gibt und niemandes bedarf, ist das, dessen Gott von uns bedarf. Entschließt man sich aber einmal zu der Rede, Gott bedürfe für sich die Anerkennung des Glaubens, so darf man gegen die Setzung Gottes als Zweckobjekts menschlicher Betätigungen keine vom Gottesbegriff hergeleiteten prinzipiellen Bedenken haben“.[3]) Gegen diese Behauptung des gegenständlichen Religionsbegriffs, die hier in Luther hineininterpretiert wird, nützt dann auch nicht der Einspruch eines Rechtsphilosophen: „Gott kann nicht Zwecksubjekt — Zweckobjekt nennt Ihering in feinerem Empfinden nur die untermenschlichen Größen — des Sittlichen sein, das hieße unser

[1]) Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens (mit einer wertvollen Sammlung ethischer Hauptstellen aus Luther, der auch die folgenden Stellen zum großen Teil entnommen sind) S. 14.

[2]) S. 16. [3]) S. 43.

menschliches Handeln zu einer Bedingung seines Daseins erheben, die Erreichung seiner Zwecke von unserem Handeln abhängig machen, Abhängigkeit Gottes vom Menschen behaupten." [1]) Das wird von dem Theologen als eine „arg übertreibende Beschreibung des Zieles" bezeichnet, „das Gott jenem Streben darbietet, das in unseres Busens Reine wogte, sich einem Höheren hinzugeben". Und zwar wird der Ausweg in folgender Weise gesucht: „der Zustand, den der Gott zum Zweckobjekt habende Mensch (!) als seinen Zweck gesetzt hat, ist Gottes Wohlgefallen an der (Mehrung menschlicher Seligkeit einschließenden) Mehrung seiner Seligkeit oder Ehre". „Aber deshalb wird doch niemand Gott erfreuendes menschliches Handeln eine Bedingung seines Daseins nennen." [2])

Die Betätigung gegen Gott kann aber in allen Sphären menschlicher Betätigung gesucht werden. Zunächst kann eine vorstellungs- und gedankenmäßige Beschäftigung mit Gott und göttlichen Dingen gefordert werden. Das ergibt eine Pflicht des frommen Denkens, der Meditation und Kontemplation. Diese Pflicht hat die gegenständliche Religionsanschauung in ihren verschiedenen Formen immer wieder aufgestellt. Die vulgäre, deistische Gottesanschauung muß die Religion in Funktionen des Vorstellens und Denkens sehen: in der Anerkennung des Welturhebers und -regenten und in seiner Verehrung, die wesentlich mit der Anerkennung identisch ist. Vollends aber mußte die dualistische Gottesanschauung die Religion wesentlich in jenseitiger Schauung Gottes oder doch in diesseitiger, aber irregulärer Vision und Ekstase oder doch in regulärer Meditation und Kontemplation sehen. Dazu kommen dann Gefühle; es wird eine Pflicht der Liebe zu Gott, der Demut vor ihm und dergleichen aufgestellt. Wenn dies die inneren Betätigungen sind, zu denen wir Gott verpflichtet sind, so können daneben auch bestimmte Einzelhandlungen, wo nicht gar äußere Handlungen als Pflichten gegen Gott aufgestellt werden. So vor allem das Gebet und die gemeinsame Gottesverehrung, wie denn insbesondere die Kirche und ihre Einrichtungen den Namen des Gottesdienstes in besonderer Weise empfangen haben. Der Kultus wird als besondere

---

[1]) Thieme S. 37.

[2]) R. v. Ihering, Zweck im Recht [2] II 90f.

religiöse Betätigung, als „Gottesdienst“ aufgefaßt. Daran kann sich dann noch das Gelübde und auch die Anrufung Gottes zur Bekräftigung der Wahrheit, der Eid, anschließen. An Gott denken und ihn lieben, zu ihm beten, vor ihm geloben und schwören, das sind spezifisch religiöse Betätigungen, die in der Ethik als Pflichten gegen Gott im besonderen dargestellt werden können.

Nach Übersicht der angeführten Schrift über „die Betätigungen des Christen, deren aktuelles Zweckobjekt nur Gott ist“ „steht voran der Glaube mit allen anderen religiösen Überzeugungen, Gemütsbewegungen, Gesinnungen; dazu gehören vor allem auch jene aktuell religiösen Zweckmotive der sittlichen Betätigungen, die diese zu virtuell religiösen Betätigungen machen. Aus dieser ersten Klasse folgt unser Verkehr mit Gott in Dank, Bitte, Gelübde und die davon zu unterscheidenden Äußerungen des Glaubens in Bekenntnis, Predigt, Lobpreis, Schwur, wobei das „Er“ statt des „Du“ herrscht und Er allein Zweckobjekt sein kann. Die dritte Klasse endlich bildet das dem Verkehr Gottes mit uns durch sein Wort gegenüber notwendige Verhalten. Der Gemeindegottesdienst besteht aus Funktionen der zweiten und dritten Klasse. Fürbitte, Bekenntnis, Predigt, Lobpreis, die nach Luther ‚darum geschehen auf Erden, daß der Nächste dadurch bekehrt und zu Gott gebracht werde‘, sollen weder rein religiöse, noch rein sittliche, sondern religiös-sittliche — sittlich-religiöse Betätigungen sein, d. h. sowohl Gottes Ehre als auch des Nächsten Heil (als aktuelles Zweckobjekt neben Gott!) bezwecken.“ [1])

β) Diese Behauptung eines außersittlichen, rein religiösen Gottesdienstes, die auf dem Boden der gegenständlichen, besonders der dualistischen Gottesanschauung sich entwickeln mußte, ist nun aber von der ethisch begründeten und religiös vollendeten Gottes- und Religionsanschauung aus, die sich uns oben ergeben hat, gänzlich abzulehnen. Statt Gegenstand menschlicher Betätigung will Gott vielmehr der Herr sein, dem der Mensch seinen Willen läßt, der Bestimmungsgrund persönlicher Hingabe. Wir können in keiner Weise mit ihm durch Betätigung umgehen, sondern nur durch deren genaues Gegenteil, durch den Glauben und dessen Hingabe.

[1]) S. 51

Wenn gegenüber den empirischen Größen wir die Wirkenden sind, so ist es Gottes schlechthin einzigartige Stellung, daß ihm gegenüber alle Selbstbetätigung aufhört und grundsätzlicher Selbstverzicht einsetzt, der ihn wirksam werden läßt. Daß wir Eigentum des Herrn sind und demgemäß nicht nach unseren Bestimmungsgründen, die in unserer Zuständlichkeit und Selbstliebe liegen, sondern mit gleicher Lust und Liebe nach dem, was wir sollen, uns verhalten, das ist Religion. Demgemäß will auch das religiöse Verhältnis als solches verstanden werden. So vor allem die Anerkennung Gottes, der Glaube und die Liebe zu Gott, sowie der Ausdruck beider in Bewußtsein und Sprache, das Gebet. Diese Funktionen sind alle darin beschlossen, und eins, daß wir Gottes Eigentum sind; sie haben keinen anderen Inhalt als die Kindschaft Gottes. Gerade dieser Begriff der Kindschaft, der einen rein passiven Zustand bezeichnet, bringt das Verhalten zu Gott treffend zum Ausdruck. So ist auch der sogenannte „Gottesdienst" nicht Dienst Gottes, sondern Tun Gottes, d. i. Gottes Selbstdarbietung an den Sünder und von der menschlichen Seite Annahme und Glaube. Und das wahre Beten ist nicht Sache des natürlichen Menschen, sondern des Geistes Gottes, der im Menschen wohnt. Gelübde aber sind nicht nur als Betätigung gegen Gott unmöglich, sondern auch deshalb, weil wir schon ohne Gelübde Gott alles schulden und nichts über unsere Schuldigkeit hinaus tun können.

Diese Einzigartigkeit der religiösen Beziehung gegenüber aller empirischen Betätigung und Beziehung hat die Reformation zu klassischem Ausdruck gebracht. „Gott bedarf unser Werk und Wohltat nicht, sondern hat uns damit zu dem Nächsten gewiesen, daß wir demselben tun, was wir ihm tun wollten. Er bedarf nicht mehr, denn daß man ihm glaube und für Gott halte. Denn auch seine Ehre predigen und loben und danken darum geschieht auf Erden, daß der Nächste dadurch bekehrt und zu Gott gebracht werde. Und heißt doch alles Gottes Liebe und geschieht auch Gott zuliebe, aber allein dem Nächsten zu nutz und gut." [1]) „Darum gehen alle Werke eines solchen

[1]) Luther, Werke 8, 65 (die deutschen Ziffern bedeuten die Erlanger Ausgabe, die latein. die Weimarer).

Menschen zu seinem Nächsten um Gottes willen, der ihn geliebt hat, und tut kein Werk, das Gott zustehe, denn nur lieben und loben und das alles vor der Welt frei bekennen; denn der anderen Werke bedarf Gott nicht, also daß aller Gottesdienst im Munde stehet, wiewohl das alles auch Gott gedient heißt, das man dem Nächsten tut. Aber ich rede jetzt von dem Dienst, der allein Gott geschieht, des kein Mensch mag Teil haben: der ist nur lieben und loben, aber darob muß er sich ganz und gar dargeben in alle Widerwärtigkeit." [1]) „Das ist das größte Werk in Himmel und Erden, dazu das einige, das wir Gott erzeigen mögen; denn der anderen bedarf er keines, ist ihrer auch nicht fähig, allein geliebt und gelobt mag er von uns werden." [2])

Wenn nun aber auch diese spezifisch religiösen Funktionen Betätigungen des Menschen sind, so ist doch ihr Inhalt die Bestimmtheit des Menschen durch Gott; sie sind nicht selbstgemachte Religiosität, sondern gottgegebene und -geordnete, und demgemäß liegen sie nicht im gegenständlichen Bewußtsein, sondern im Selbstbewußtsein, nicht in der Sphäre der Betätigung, sondern des persönlichen Charakters und Seins; sie sind bloßer Ausdruck des Inneren. Der Ausdruck kann aber nicht zum Gesetz gemacht werden, da es allein auf das innere Sein ankommt. Besonderen Wert kann er nur insofern gewinnen, als die Durchsetzung der religiösen Bestimmtheit im empirischen Bewußtsein der ausdrücklichen Vergegenwärtigung Gottes im empirischen Bewußtsein und der ausdrücklichen religiösen Funktionen bedarf, und als dem Nächsten damit gedient wird. Aber das Wesen der Religion liegt nicht in diesen Akten des empirischen Bewußtseins, sondern in dem persönlichen Grundverhalten und Sein. Deshalb allein kann die Religion alle Akte des gegenständlichen Bewußtseins und Handelns begleiten, wie wir sogleich sehen werden. Das wäre ausgeschlossen, wenn sie selbst, ihrem Wesen nach, in Funktionen des gegenständlichen Bewußtseins bestünde.

2. Der Zusammenschluß von Religion und Sittlichkeit.

α) Wenn nun zunächst die Religion als gegenständliches Bewußtsein und Verhalten nach Analogie alles gegen-

[1]) VIII 386, 1—11. [2]) VIII 378f.

ständlichen Bewußtseins und Verhaltens verstanden wird, so kann die Religion nicht anders im empirischen Bewußtsein verwirklicht werden als durch Unterbrechung des empirischen Bewußtseins. Sie kann das gegenständliche Bewußtsein nicht als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder des persönlichen Grundverhaltens begleiten, wie das empirische Selbstbewußtsein das gegenständliche Bewußtsein begleitet, sondern sie muß in Konkurrenz mit ihm treten, weil sie ihm analog ist; sie muß es unterbrechen. Denn unmöglich ist es dem Bewußtsein, sich auf zwei Zweckobjekte zugleich zu richten, auf die empirischen und auf das transzendente. „Den Verkehr mit der Welt unterbricht der Christ möglichst regelmäßig durch Momente religiöser Selbstbesinnung, in denen er sein Verhältnis zu Gott wieder neu erlebt und ausdrücklich zum Bewußtsein bringt.“ [1]) Neben die „Richtung auf die Menschen“ oder die empirischen Zwecke überhaupt, in der die Sittlichkeit zu sehen sei, trete die „Richtung auf Gott“. Die Religion wird hier nicht als der innere Grund des sittlichen Handelns verstanden, sondern als eine neben der sittlichen Betätigung stehende Betätigung gegenüber Gott. [2]) Gott wolle „zwei Arten des Verhaltens von uns, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, und durch deren Wechsel das christliche Leben seinen Rhythmus empfängt“.

aa) Aber mit diesem Nebeneinander von religiöser und sittlicher Betätigung kann sich die Religion nicht begnügen. Sie hat die Tendenz, sich über das ganze Leben auszubreiten, ihr Gott will das ganze Leben des Menschen zum Eigentum haben. „Kann jener Rhythmus darin bestehen, daß in dem wachen Leben des Bewußtseins auf Momente des bewußten Verkehrs mit Gott solche folgen, die von aller bewußten Beziehung auf Gott entleert sind?“ [2]) „Wenn die sittliche Arbeit wirklich den Verkehr mit Gott unterbricht, so wird sie auch dem Menschen fremd werden, der etwas davon gemerkt hat, daß es sich lohnt, um Gottes willen alles zu opfern. In den Ansprüchen der Welt an seine Teilnahme muß er die Macht empfinden, die ihn von Gott trennen will.“ So wird es ihn zur Vita religiosa des Mönchtums ziehen oder „der sittlich

[1]) Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott[4] 262.
[2]) Thieme a. a. O.

geordnete Verkehr mit dem Sichtbaren muß als eine notwendige Bewegung in dem Verkehr mit dem unsichtbaren Gott erlebt werden", so daß „das sittliche Verhalten des Christen nicht etwas anderes neben seiner Religion, sondern eine eigentümliche Form seines religiösen Verhaltens selbst ist."[1] „Wenn sich das sittliche Verhalten des Christen als Dank gegen Gott gestalten soll, so fragt sich, ob wir uns klar machen können, daß sich in dem sittlichen Verhalten das religiöse Verlangen nach Gott ausspricht." „Der Christ muß sich in den liebevollen Verkehr mit dem Nächsten in der Meinung begeben, daß er Gott dabei näher komme."[2] „Der Gott suchende Mensch" wird „die Wirklichkeit, in die er gestellt ist", und ihre Weisungen für sein Verhalten „als Ruf Gottes an ihn verstehen. Er empfängt darin seinen Beruf. Das Bewußtsein von diesem Beruf, den Gott gibt, ist wahrer Verkehr mit Gott", ebenso die Arbeit in ihm; sie „ist getragen von der Zuversicht, Gott darin zu finden, ist also innere Zuwendung zu Gott".[3]

Diese Abzweckung aller empirischen sittlichen Betätigung auf Gott ist in der klassischsten Weise auf dem Boden der dualistischen Gottesanschauung, die Gott als die allein wahrhaft seiende Substanz dem unwahrhaftigen Sein der Welt gegenüberstellt, ausgebildet worden.[4] Wenn Gott allein wahrhaft ist und gut und vollkommen ist, so ist die Herrschaft der Richtung auf Gott über die Richtung auf die empirischen Größen unvermeidlich. Dann darf allein Gott wirklich geliebt und beachtet werden und die Zuwendung zur irdischen Welt ist nur erlaubt als Mittel und Durchgangspunkt für die Richtung auf Gott. Wie wir fern der Heimat der Vehikel bedürfen, heimzukommen, so soll der Christ alle irdischen Zwecke als Vehikel benutzen, um zu Gott und zur Seligkeit, dem höchsten Gute zu kommen. Das war die transzendente, dualistische Endzwecklehre.

Damit haben wir die klassische Verhältnisbildung von Religion und Sittlichkeit vor uns, die für die gegenständliche Fassung der Religion unvermeidlich ist. Wenn die Religion Richtung auf einen Gegenstand oder ein Zweckobjekt ist, so kann ihr Anspruch auf das gesamte Leben und Tun des Menschen nur durch Unterdrückung

[1]) Herrmann S. 262—264. [2]) S. 257 f.
[3]) S. 238. [4]) Vgl. 1. Hälfte S. 135 ff.

der empirischen Betätigung zur Ausführung gelangen, denn sie ist der empirischen Betätigung gleichartig. Diese Gleichartigkeit macht die Konkurrenz mit ihr unvermeidlich. So ergibt sich die Losung: alles zu tun um Gottes willen und um der Gottesgemeinschaft, der Seligkeit willen. Gott tritt mit dem eigenen Ich und den Nächsten unter dieselbe Kategorie für das sittliche Handeln: die des Zweckobjekts. Daher bedarf es einer Ordnung der verschiedenen Zweckobjekte oder einer „Ordnung der Liebe". Das erste und wichtigste Zweckobjekt ist Gott. Daran schließt sich die Gottesgemeinschaft, d. i. zugleich die Seligkeit des Menschen, also ein Zweck des Subjekts des Handelns. Darauf folgt an Würde und Pflichtmäßigkeit die Gottesgemeinschaft des Nächsten, darauf das irdische Wohl des Subjekts und endlich das der Nächsten und zwar in Abstufung nach Maßgabe ihrer Verbundenheit mit dem Subjekt. Dies die „Ordnung der Liebe" in der dualistischen Ethik. Statt daß Gott der das Subjekt innerlich erneuernde Bestimmungsgrund wäre, der das Subjekt von allem egoistischen Streben frei und zum selbstlosen Werkzeug des Nächstendienstes machte, wird Gott zum beherrschenden Gegenstand des Handelns und mit ihm die Seligkeit des Subjekts, und die Nächsten werden zum Opfermaterial der Gottesliebe und des Seligkeitssuchens. Die Sittlichkeit ist ein Verdienen der Seligkeit durch die Opferung der empirischen Zweckobjekte, eine ungeheure Vergewaltigung der transsubjektiven, normativen Wirklichkeit durch den Egoismus.

bb) Diese Hineinordnung der sittlichen Betätigung in die religiöse Beziehung, die infolge der Gleichartigkeit dieser mit jener als gegenständlicher Beziehung möglich war und von der Religion gefordert wurde, mußte nun aber schwere Bedenken erwecken. Sie unterbindet nämlich einen Verkehr mit den empirischen Größen, der diesen selbst, ohne Hintergedanken zugewandt wäre. Nach der dualistischen ebenso wie nach jeder religiösen Ethik, die von gegenständlicher Fassung der Religion und ihrer Durchsetzung an der sittlichen Betätigung ausgeht, dürfen wir die Nächsten nicht lieben und beachten um ihrer selbst willen, sondern nur um durch die Betätigung an ihnen Gott oder gar der Seligkeit näher zu kommen. Wir dürfen dem Hilfsbedürftigen nicht wohltun, weil er hilfsbedürftig ist, sondern nur um Gott und dem

ewigen Leben näher zu kommen. So travestierten schon die Modernen des Mittelalters. Und ebenso ist neuerdings gesagt worden, jene Auffassung verlange, daß man, statt die Nächsten selbst zu meinen, hinter sie schiele, sie mache die empirischen Gegenstände der Betätigung zum Opfermaterial für Gott. Jenes „um Gottes willen" bedeute in Wirklichkeit nur einen Damm gegen eine Gleichstellung des Nächsten als Zweckobjektes neben Gott, bei der der Mensch seine höchste Freude in der Nächstenliebe finde, und den Hinweis auf die Gottesliebe des Nächsten selbst als den Hauptzweck, dessen Förderung es gelte.[1])

Wenn aber die Abzweckung der sittlichen Betätigung auf die Religion nicht durchführbar sein soll, so bleibt nur noch das schiedlich friedliche Nebeneinander von religiöser und sittlicher Betätigung übrig, deren Wechsel unserem Leben jenen Rhythmus verleihe, und die sich natürlich gelegentlich auch zusammenfinden können. Es gibt danach erstens rein religiöse Betätigungen, deren „Zweckobjekt" allein Gott ist, zweitens rein „sittliche Betätigungen, d. h. solche, bei denen aktuelles Zweckobjekt nur der Nächste" ist, und zwar drei Arten: „die inneren Liebesregungen, die ohne vorausgegangene Überlegung triebartig erfolgenden Handlungen und die Ausführung von obschon auch um Gottes willen gefaßten Entschlüssen." In der letzteren haben wir aber schon die Art von Betätigungen vor uns, in denen sich die sittliche und die religiöse Beziehung vereinigen: sie ist „nicht sittlich, sondern religiös, wenn dabei allein Gottes Ehre als Zweck erlebt wird, religiös-sittlich, wenn dabei Gottes Ehre als Haupt- und das Heil des Nächsten als Nebenzweck erlebt wird, sittlich-religiös, wenn das Umgekehrte stattfindet".[2])

Es ist aber charakteristisch, daß trotz dieser Opposition gegen die Abzweckung der sittlichen Betätigung auf Gott auch hier bei dem bloßen Nebeneinander keine Ruhe gefunden wird. Die „Moderne" des Mittelalters konnte sich doch nicht dem Zwang des in der allein wahrhaft seienden Substanz liegenden Endzwecks entziehen, so daß auch sie darauf sinnen mußte, wie die sittliche Betätigung unter religiösen Gesichtspunkt gestellt werden könne. Und ebenso erkennt auch der Gegner Herrmanns trotz aller Oppo-

[1]) Thieme S. 18ff. [2]) S. 35f.

sition und in Inkonsequenz zu ihr die Notwendigkeit an, „sein gesamtes Leben der Verherrlichung Gottes zu weihen". „Aber, wie fängt man es an, alle seine Betätigungen, auch die sittlichen, Gott zu opfern, aus seinem ganzen Leben, das das Leben eines sozialen Wesens ist, einen Gottesdienst zu machen?" [1]) Wenn nun von seiten der Gegenstände oder Zwecke keine Erfüllung dieser religiösen Forderung möglich ist, so bleibt noch eine Lösung von seiten des Subjekts des Handelns übrig, eine psychologische Lösung. Jener Wille, „das gesamte Leben der Verherrlichung Gottes zu weihen", wird zwar „bei jeder Reflexion über eine geplante Liebestätigkeit für den Nächsten neben der Liebe zu diesem um seiner selbst willen aktuell, d. h. gefühlt, erlebt werden und bewirken, daß diese Liebestätigkeit mit Bewußtsein in Gottes Dienst gestellt wird. Dagegen bei der Ausführung selbst wird der am Nächsten arbeitende und mit ihm angestrengt beschäftigte Christ aus psychologischen Gründen meist ganz in auf ihn bezüglichen Gedanken und Gefühlen aufgehen, ohne dabei jenen Grundwillen zu erleben oder fortwährend darauf zu reflektieren, daß er dadurch auch die Ehre Gottes mehrt: jener Wille wird potenziell oder virtuell sein, d. h. unbewußt geworden." [2]) Diese Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit kommt genau auf die scholastische Unterscheidung einer aktuellen und virtuellen Intention zurück. Sie erklärt sich ausdrücklich solidarisch mit der Auffassung der katholischen Ethik, die „zeitweilig notwendige aktuelle Intention wenigstens frühmorgens zu erwecken, d. h. Gott da alle seine Handlungen im allgemeinen darzubringen, damit so das Gebot des Apostels erfüllt werde, wenigstens in virtueller Intention alles zur Ehre Gottes zu tun".

β) Diese beiden entgegengesetzten Verhältnisbildungen zwischen Religion und Sittlichkeit vertreten beiderseits berechtigte Ansprüche. Einerseits können Religion und Sittlichkeit den Anspruch erheben, daß keine die andere störe, daß also, wenn beide sein sollen, ein organischer Zusammenschluß zwischen ihnen möglich sei; und insbesondere will die Religion mehr sein als Akte, die die empirische Betätigung unterbrechen, sie will das ganze Leben

[1]) S. 49. [2]) S. 33.

begleiten. Andererseits aber muß sich die empirische Betätigung gegen eine Vergewaltigung ihrer Gegenstände durch das religiöse Zweckobjekt und ihrer Aufmerksamkeit durch die Zuwendung zu dem letzteren sträuben; ihre Gegenstände sind selbständig, und ihre psychische Betätigung duldet keine gleichzeitige Nebenrichtung des Bewußtseins. Es fragt sich also, wie der organische Zusammenschluß der Religion mit der Sittlichkeit unbeschadet der Selbständigkeit der letzteren durchführbar sei.

Dieser scheinbare Gegensatz der Interessen ist nun aber durchaus zu überwinden, wenn nur die Religion richtig verstanden wird. Der Streit jener beiden Auffassungen liegt an einem gemeinsamen Fehler. Solange nämlich die Religion nach Analogie der sittlichen Betätigung als gegenständliches Bewußtsein und Verhalten verstanden wird, solange ist die Konkurrenz mit der empirischen Betätigung allerdings unvermeidlich. Die Religion ist aber, wie wir sahen, nicht gegenständliches Bewußtsein, sondern eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und des persönlichen Seins. Gott ist nicht Gegenstand der Betätigung, sondern Herr und Bestimmungsgrund des persönlichen Grundverhaltens. Daher liegt die Religion in einer ganz anderen Sphäre des Bewußtseins als die gegenständliche Betätigung. Infolgedessen kann sie nun auch mit dieser durchaus zusammenbestehen. Wie das natürliche Selbstbewußtsein alle Betätigung an Gegenständen begleitet, so kann auch die Religion als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins die gegenständlichen Funktionen ohne jede Störung begleiten. Sie bedeutet keinen Zwang, der den Zweckobjekten angetan werden müßte, sondern sie bedeutet eine Orientierung des Ichs selbst, die neben allen gegenständlichen Beziehungen möglich ist. Ja die Religion kann geradezu die Haltung des Selbstbewußtseins sein, die die Voraussetzung einer selbstlosen Betätigung an den Gegenständen ist, wie wir noch genauer sehen werden. Dadurch kann dann die Religion, die an sich selber kein Betätigungsgebiet hat, gerade an der Sittlichkeit ihr Betätigungsgebiet gewinnen. Der irdische Beruf ist das Betätigungsgebiet der Religion, statt daß er in Konkurrenz mit ihr stünde.

So ergibt sich durch den richtigen Religionsbegriff ein ganz

anderes Verhältnis von Religion und Sittlichkeit und eine ganz andere Ordnung der drei entscheidenden Faktoren derselben. Gott ist hier nicht Gegenstand der Betätigung, sondern der Herr und Bestimmungsgrund des persönlichen Grundverhaltens und zwar der einzige, den es geben kann; keine empirische Größe kann sich das Selbstbewußtsein zum Eigentum machen; es ist die einzigartige Stellung Gottes, daß er der Herr des Menschen ist. Das Subjekt ist auch nicht Gegenstand der Betätigung, sondern es ist aus seiner relativen Selbstzwecklichkeit, die es für die empirische Betrachtung hatte, aufgehoben in die Stellung eines bloßen Eigentums und Werkzeugs des Herrn. Die alleinigen Gegenstände oder Zweckobjekte des Handelns sind die empirischen transsubjektiven Größen, unter ihnen vor allem die wichtigsten, die Mitmenschen, und diese nicht nach Maßgabe ihrer Verbundenheit mit dem Subjekt; vielmehr ist das Subjekt ja von aller Eigensucht frei geworden durch den Herrn. Daher besteht das Wesen der religiös oder christlich begründeten Liebe gerade darin, daß sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes und seiner Beziehung zum Subjekt unabhängig ist und auf alle Menschen geht, selbst auf die Feinde. Die Mitmenschen können nie die Bestimmungsgründe des persönlichen Grundverhaltens werden; das kann allein Gott. Gott allein kann an die Stelle der eigenen Zuständlichkeit treten und das persönliche Sein des Menschen bestimmen und von sich selbst befreien, daß es zum selbstlosen Dienst an den anderen fähig wird.

Damit hat die Forderung, alles zu tun um Gottes willen, die Deutung empfangen, welche allein die verschiedenen Ansprüche befriedigt. Sie bedeutet hier nicht mehr die Vergewaltigung der empirischen Zweckobjekte durch den transzendenten Endzweck, sondern sie bedeutet den Hervorgang alles wahrhaft sittlichen Handelns aus dem persönlichen Grundverhalten und Sein, das statt durch die eigene Zuständlichkeit durch den Herrn bestimmt und somit der grundlegende sittliche Charakter der Person ist, von dem alles Handeln seine sittliche Güte empfängt. Diese innere Haltung des Ich ist gerade die Voraussetzung selbstlosen Dienstes an den anderen und allen transsubjektiven Aufgaben, d. i. am Beruf. Wenn das „propter Deum“ für die gegenständliche

Religions- und Gottesanschauung notwendig zur Unterdrückung der empirischen Gegenstände werden mußte, so wird es hier gerade zur inneren Voraussetzung aufrichtigen Nächstendienstes. Gott, Subjekt und Nächste stehen hier je unter besonderen und spezifischen Kategorien: Gott der Bestimmungsgrund des persönlichen Seins, das Subjekt dessen Eigentum und Werkzeug, die Nächsten die alleinigen Gegenstände des Handelns. Damit ist die mechanische Nivellierung aller drei als Gegenstände aufgehoben und ihre schlechthin eigentümliche Stellung im Organismus der Sittlichkeit aufgedeckt.

Gott und die Gottesgemeinschaft sind also nicht das Ziel und der Gegenstand des sittlichen Handelns, sondern vielmehr die Grundlage und Voraussetzung desselben. Der Mensch muß Gott und die Seligkeit schon haben, bevor es zum sittlichen Handeln kommt. „Du mußt den Himmel haben und schon selig sein, ehe du gute Werke tust; die Werke verdienen nicht den Himmel, sondern der Himmel, aus lauter Gnade gegeben, tut die guten Werke dahin, ohne Gesuch des Verdienstes, nur den Nächsten zu Nutz und Gott zu Ehren.“ [1]) Damit schwindet auch die egoistische Vergewaltigung der Sittlichkeit, die in der Abzweckung auf die Gottesgemeinschaft oder die Seligkeit lag. Statt dessen ist die Religion die Befreiung des Willens von der Eigenheit und seine Befähigung zu selbstlosem Nächstendienst. Das Subjekt wird der Kanal, durch den Gottes Güte auf die Unwelt des Subjekts fließt. „Durch welche zwei Stücke (Wohltat von Gott empfangen und Wohltat dem Nächsten erzeigen) der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder ausgibt, und gleich ein Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Born göttlicher Güter ohn Unterlaß fließen soll in andere Leute.“ [2])

b) Der analytische Charakter des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit.

1. Die synthetische Bedingung.

α) Zunächst kann der Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion rein analytisch, ohne weitere Vermittlung gedacht

[1]) Luther, Ww. 7, 173f. [2]) 7, 167.

werden. Und damit kämen wir zu der dem Konkurrenzverhältnis entgegengesetzten Einseitigkeit. Wenn der Katholizismus die Religion im Gegensatz zur sittlichen Betätigung denkt, ist man hier nicht ohne weiteres damit zufrieden, daß die Religion in Einheit mit der Sittlichkeit, als deren Kraft, verstanden wird, sondern man verlangt mehr. Man tadelt es an Luther, daß er die sittliche Betätigung in seiner „Freiheit eines Christenmenschen" bloß synthetisch an die Religion angeschlossen habe, indem er einen religiösen Solipsismus verkündige: die Religion sei sich selbst genug, ihr Träger jederzeit bereit zum Sterben; nur das tatsächliche Gestelltsein des Gläubigen in die empirische Wirklichkeit, seinen eigenen Organismus und die Menschenwelt, bringe den Glauben zur sittlichen Betätigung. Dieser rein synthetische Übergang vom Glauben zur Sittlichkeit, der zwischen den beiden Abschnitten in der „Freiheit eines Christenmenschen" zum Ausdruck kommt, sei ein Rest des falschen religiösen Solipsismus der katholischen und aller anderen Mystik.

„Daß und wie der Glaube die Kraft zu sittlichem Wollen gewähre, vermag uns Luther zu zeigen; damit ist aber der volle Inhalt des Gedankens, daß das gute Werk die Frucht des Glaubens sei, noch nicht dargelegt. Denn wenn dieser Gedanke recht hat, so muß in dem christlichen Glauben nicht nur die Kraft zum sittlichen Wollen liegen, sondern auch der Antrieb dazu. Das eigene Interesse des Glaubens muß sich in der sittlichen Tätigkeit befriedigen. Sonst wäre das gute Werk nicht die Frucht, in der die eigenen Triebe des Glaubens zu ihrem Ziel kommen. Das Interesse des Glaubens aber ist: wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; es geht einzig auf den Verkehr mit Gott. Ließe sich also nicht erweisen, daß dieses Verlangen, wenn wir es richtig verstehen, uns zu sittlicher Arbeit treibt, so wäre auch zugegeben, daß die sittliche Tätigkeit des Christen seinen Verkehr mit Gott unterbreche, eben weil sie nicht als eine Regung des Glaubens entstünde." [1]) Diese Aufgabe, die die reformatorische Ethik hinterlassen habe, will Herrmann so lösen, daß er den Verkehr mit den empirischen Größen als Mittel der Gottesgemeinschaft

[1]) W. Herrmann [4] 255.

betrachtet. „Der Christ muß in der sittlichen Arbeit Gott selbst suchen, in den liebevollen Verkehr mit dem Nächsten muß er sich in der Meinung begeben, daß er Gott dabei näher komme.“ [1]) Die Lösung liegt also darin, daß Gott als der Hintergrund der empirischen Wirklichkeit betrachtet wird und daß die Gottesgemeinschaft aus der Sphäre des persönlichen Grundverhaltens und Selbstbewußtseins ins gegenständliche Bewußtsein verlegt wird.

β) Diese Forderung eines rein analytischen Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit kann aber von dem sittlichen Religionsbegriff aus nicht gebilligt werden, wie sie denn auch mit der gegenständlichen Fassung der Religion, ja mit einer vor der Religiosität schon feststehenden und gar der dualistischen Gottesanschauung nicht außer Zusammenhang steht.

aa) Und zwar ist gegen die rein analytische Verhältnisbildung zunächst der Satz aufzustellen, daß die Religion aus ihrem eigenen Interesse der Sittlichkeit nicht bedarf. Die Gottesgemeinschaft kann für sich selbst durch das Handeln nicht mehr gewinnen, als sie bereits hat. Das ist gerade der Unterschied des ethischen Religionsbegriffs von dem gegenständlichen des Deismus und Dualismus. Wenn nach dem letzteren die Gottesgemeinschaft Ziel und Zweck ist, so liegt sie nach jenem bereits allem Wirken und Handeln zugrunde. Auch bedarf sie selbst nicht der Übung und Bewährung, die ihr durch das sittliche Handeln erst zuwachsen sollte, sondern sie ist an sich selber vollendet; denn sie ist ein Gott haben, und das kann nicht noch weiter vollendet werden, sondern es ist absolut, entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Trotz alles organischen Anschlusses der Sittlichkeit an die Religion, den wir noch finden werden, verhält es sich doch so, daß der gottergebene Wille jederzeit zum Sterben bereit ist und zu seiner Vollendung nur des Sterbens bedarf. Diese Selbstgenugsamkeit des Glaubens spricht Luther mehrfach aus: „Des Glaubens halben möchten wir alle Stund sterben, . . . wenn wir glauben, so haben wir einen gnädigen Gott und bedürfen nun nichts mehr und wäre wohl Zeit, daß wir sobald stürben; sollen wir aber auf Erden leben, so muß unser Leben

[1]) S. 257.

nicht dahin gerichtet sein, daß wir mit Werken Gottes Huld erwerben." [1]) „Eines Christenmenschen Herz das stehet also: Allmächtiger Gott, meinethalben wollte ich nicht einen Tag leben, allein daß ich dem Nächsten nütze sei." [2])

Dieser Satz von der Selbstgenugsamkeit der Religion gegenüber der Sittlichkeit ist von besonderer Bedeutung, wenn die Religion in der empirischen Wirklichkeit nur als die Voraussetzung der Sittlichkeit verstanden werden kann. Von dem ethischen Beweis der Religion wie von einer deistischen Gesetzeslehre, der Religion die Erfüllung der Gebote Gottes ist, kann leicht eine moralistische Verkürzung der Religion ausgehen. Gegenüber solcher moralistischen Verkürzung ist der Solipsismus der Religion von grundlegender Bedeutung. Die Religion ist zu ihrer Existenz nicht auf die Sittlichkeit angewiesen, sondern sie kann ihr eigenes Leben führen. Denn sie hat es mit einer Wirklichkeit zu tun. Sie hat nicht nur eine praktische Wirkung in der Seele, durch die sie Wirklichkeitswert gewinnt, sondern sie hat auch eine Wirklichkeit zum Inhalt, die wenigstens durch das persönliche Grundverhalten erfaßt werden kann. Der Glaube ist die Hypostasis und die Überführung einer eigenen Wirklichkeit, wie die religiöse Dogmatik noch weiter zeigen wird. Und dieser Charakter sichert der Religion ihre Selbständigkeit und begründet ihre Selbstgenugsamkeit.

bb) Wenn somit die Religion aus sich keinen Antrieb zum Handeln hat, sondern ihr eigenes Leben führen kann, so bedarf es einer weiteren Bedingung dazu, daß die Religion die Sittlichkeit aus sich erzeuge. Welches diese Bedingung ist, ist offenbar: die empirischen Verhältnisse, die wir in der empirischen Normenlehre kennen lernten. Die Religion muß in die Erfahrungswirklichkeit gestellt sein, um sich überhaupt zum Handeln veranlaßt zu finden. Wenn sie selbst kein Gebiet der Betätigung darstellt, so bedarf sie der Erfahrungswelt als Betätigungsgebietes. Deren Gegebenheit ist also die Bedingung der sittlichen Wirkung der Religion. Erst in der Erfahrungswelt wird die Religion

---

[1]) Ww. XII 683, 2. 9ff; 684, 1.
[2]) XI 593, 25ff. cf. 267, 8ff.

zur Kraft der Sittlichkeit. Und zwar werden wir die Sittlichkeit analytisch aus ihr hervorgehen sehen; aber die Bedingung dieses analytischen Verhältnisses ist die rein synthetische, tatsächliche Gegebenheit der Erfahrungswirklichkeit. Der Übergang von der Religion zur sittlichen Betätigung, der in der „Freiheit eines Christenmenschen" vollzogen wird, ist durchaus zutreffend: „So denn der Glaub alle Ding ist und gibt allein genugsam fromm zu machen, warum sind denn die guten Werke geboten? So wollen wir guter Ding sein und nichts tun. Es wäre wohl also, wenn du allein ein innerlich Mensch wärest und ganz geistlich und innerlich geworden, welches nicht geschieht bis an den jüngsten Tag . . . Er bleibt doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen eigenen Leib regieren und mit den Leuten umgehen."

2. Die analytische Folge der Sittlichkeit aus der Religion.

α) Außer der empirischen Gegebenheit des Betätigungsgebietes konnten nun aber auch noch andere besondere synthetische Bedingungen für den Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion angenommen werden. Und zwar können neben dem Betätigungsgebiet nur noch innere Motive der Religion zur Sittlichkeit in Betracht kommen. Diese Anschauung sieht also nicht, inwiefern die Religion selbst Kraft und Wesen der Sittlichkeit ist, und meint daher, besondere Motive zwischen Religion und Sittlichkeit einschieben zu müssen. Das bekannteste und nächstliegende Einschiebsel ist das Motiv der Dankbarkeit. Der Gläubige wisse sich Gott für seine schöpfungs- und erlösungsmäßigen Wohltaten verpflichtet und fühle sich deshalb zur Erfüllung seiner Gebote angetrieben. Dieses Motiv lag auf natürlichem Boden wie auf dem der Erlösung zu nahe, nachdem man den organischen Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion nicht mehr verstand, wie denn der Heidelberger Katechismus das ethische Hauptstück nur als solches „von des Menschen Dankbarkeit" an die dogmatische Stücke anzuknüpfen weiß. Von diesem Motiv aus wurde dann auch jene obige Forderung erhoben, daß die sittlichen Handlungen Gott, dem sie als Dank gälten, zum Endzweck haben müßten.

Ein ganzes Buch über „die sittliche Triebkraft des Glaubens"

nach Luther, dessen Ausgangspunkt wir oben bereits kennen lernten, weiß sein Thema nicht anders auszuführen als durch Aufsuchung solcher besonderen synthetischen Vermittlungen zwischen Religion und Sittlichkeit. Zunächst wird auf die guten Triebe der Natur hingewiesen, die schon vor der Religion vorhanden seien und die dem Glauben zu Hilfe kämen. Luther habe die natürliche Blutsverwandtenliebe, die Heldentugenden, das Mitleid nicht gänzlich für unsittlich oder sittlich wertlos erklärt, sondern ihnen Selbstlosigkeit und sittlichen Charakter zugestanden. „Das Dogma von den glänzenden Lastern der Ungläubigen schlägt doch der Erfahrung nicht so sehr ins Gesicht, daß es das Vorkommen selbstloser Antriebe bei ihnen leugnete. Er behauptet nur, daß sie von der herrschenden Selbstsucht verschlungen würden, so daß die ausschlaggebenden Motive der Handlungen lasterhaft ausfielen, diese nur scheinbar Taten selbstloser Nächstenliebe seien. Im Glauben, der die Selbstsucht bannt, ist menschliche Natur und Vermögen nicht viel zu schwach, den Nächsten zu lieben. Freilich die höheren und höchsten Grade der allgemeinen Menschenliebe des Christen, wie vor allem seine Feindesliebe, wird man nicht aus seiner im Glauben befindlichen menschlichen Natur, sondern aus seinem Glauben abzuleiten haben.“ „Es wäre töricht zu behaupten, daß die minder hohen Betätigungen der christlichen Nächstenliebe alle ganz nur aus dem im Glauben beschlossenen menschlichen Vermögen hervorbrächen und nicht auch mit aus dem Glauben, oder zu leugnen, daß sich sogar die Feindesliebe eines Christen auch mit aus seiner individuellen Naturanlage, aus seinem Naturell erklären kann. Eine reinliche Scheidung der altruistischen Betätigungen des Gläubigen in solche, die nur aus dem Glauben, solche, die nur aus dem im Glauben befindlichen (!) Natürlich-Menschlichen, und solche, die aus beiden zugleich kämen, ist rein unmöglich.“ [1])

Neben dieser „Hilfstriebkraft des Glaubens zu naturentstammten guten Werken“ sollen nun aber auch die aus dem Glauben selbst hervorgehenden sittlichen Betätigungen des Christen „nicht ohne Vermittlung gewisser natürlich-menschlicher Triebe“ geschehen, die

[1]) Thieme S. 84 f.

der Glaube in Bewegung setzt. Wie die sittlich triebkräftige Natur des Christen „im Glauben geht", „so geht der sittlich triebkräftige Glaube des Christen in seiner menschlichen Natur". Diese die sittliche Triebkraft des Glaubens vermittelnden natürlich-menschlichen Triebe seien die schon vorhin gewürdigten natürlichen altruistischen Triebe: „ein aus dem Glauben aufsteigender Impuls zum Guthandeln am Nächsten wird es, um die Höhe (sic!) der sittlichen Leistung zu erreichen, nicht verschmähen, sich mit den Kräften der sinnlichen Naturtriebe zu verbinden"! Weiter weise „die Stimme der sittlichen Natur" den Tätigkeitsdrang des „geschäftigen" Glaubens in der Richtung auf die Menschen. Ja geradezu die Selbstliebe wird zu einem Hauptmittel der sittlichen Triebkraft des Glaubens gemacht. Ein ganzes, den größten Teil des Buches einnehmendes Kapitel handelt von der „durch die Selbstliebe vermittelten Triebkraft des Glaubens" (S. 104—213): die Reflexion auf die Prüfung, Übung, Bewahrung und Beseligung des Glaubens, die mit der sittlichen Betätigung verbunden sei, sei eine wesentliche Triebkraft. Ja selbst die in der Liebe zu Gott liegende Triebkraft des Glaubens enthalte natürliche Triebfedern, wie das Dankbarkeitsgefühl und den Respekt vor seiner Größe.[1]) Sodann „ist es gewiß im Sinne Luthers, die Fähigkeit und Bestimmung des natürlichen Menschen, Gottes Tempel zu werden, für ein wichtiges religiöses Motiv der allgemeinen Menschenliebe des Christen zu erklären".[2]) Endlich werden neben die in der Selbstliebe und in der Gottesliebe liegenden Triebfedern direkte Triebfedern aufgestellt wie der Drang, eine innere Lebensfülle, wie sie der Glaube wirkt, zu äußern.

β) Gegen diese synthetische und wohl gar noch natürliche Triebe zu Hilfe nehmende Vermittlung des Hervorgangs der Sittlichkeit aus der Religion müssen wir im Namen der Reformation entschiedene Verwahrung einlegen. Es ist eine völlige Verkehrung der reformatorischen Ethik, wenn natürliche Triebe die sittlichen Wirkungen der Religion auslösen sollen. Es kann nicht deutlicher gesagt werden, daß die natürliche Willensbeschaffenheit durch ihre eigene Zuständlichkeit und Ichheit bestimmt ist

[1]) S. 100f. [2]) S. 230.

und nichts Gutes, Normgemäßes in sich hat, daß vielmehr der Glaube die Willensbeschaffenheit gänzlich umgestalten muß und nur durch diese Umgestaltung die sittlichen Früchte hervortreibt, als es immer wieder von der reformatorischen Theologie ausgesprochen ist, wie die bisherige Darstellung der Sittlichkeit an den entscheidenden Punkten, in der Willenslehre, gezeigt hat. Die moderne Klugheit, die darüber hinausgekommen zu sein glaubt, ist in Wirklichkeit nur Mangel an psychologischer, ethischer und religiöser Einsicht. Eine vorurteilsfreie, empirische Psychologie muß feststellen, daß die natürlichen Strebungen immer nur aus der eigenen Zuständlichkeit entstehen,[1]) daß es allerdings auch auf die anderen bezogene natürliche Strebungen geben kann, wie Wohlwollen und Sympathie, Mitleid und Dankbarkeit, Verwandtenliebe und anderen altruistische Strebungen, daß aber auch ihr Grund in einer eigenen Zuständlichkeit oder doch in der Lebenssphäre des Subjekts liegt,[2]) daß es allerdings neben den natürlichen, durch Lust und Unlust bestimmten Strebungen einen aktiven Willen gibt, der sich in Gegensatz zu den unwillkürlichen Strebungen selbst und zwar auch nach Maßgabe der Normen bestimmen kann, aber daß er nicht die Strebungskraft der eigenen Zuständlichkeit brechen und es selbst nicht zu der spontanen Willigkeit und Lust der Gesetzeserfüllung bringen kann, die die Vollkommenheit ist.[3]) Dann aber ist es mit der natürlichen Sittlichkeit nichts, sondern die Sittlichkeit hängt allein davon ab, daß der innere Zustand schlechthinige Hingegebenheit an den Herrn oder vielmehr schlechthinige Bestimmtheit durch den Herrn wird.

aa) Und damit kommen wir zu dem eigentlichen Kern der sittlichen Wirkung der Religion. Derselbe besteht darin, daß die Religion den Willen von der Herrschaft der eigenen Zuständlichkeiten befreit und ihn seine Lust am gebietenden Willen finden läßt, so daß die Vergegenwärtigung des gebietenden Willens dieselbe spontane Strebungskraft gewinnt, die von Natur die eigenen Zustände haben. Diese Freiheit von der Selbstliebe und Einheit des eigensten spontanen Wollens mit dem gebietenden

---

[1]) Oben S. 185 ff. [2]) 1. Hälfte S. 188 ff., 216 ff.
[3]) Oben S. 205 ff.

Willen ist das Wesen der Sittlichkeit. Die Normen fordern es als Voraussetzung ihrer wahren Erfüllung, aber sie können es nicht geben. Der gebietende Wille muß ursprünglich im Menschen wohnen und wirken, wenn der Mensch ihm ergeben sein soll, oder er muß sich ihm durch Gesetz und Versöhnung darbieten. So wirkt die Religion die Willensbeschaffenheit, welche das innere Wesen der sittlichen Betätigung ist. Es bedarf keiner besonderen, synthetischen Vermittlungen zwischen Religion und Sittlichkeit, sondern die Religion ist geradezu das innere Wesen der Sittlichkeit. Darin ist es begründet, daß die reformatorische Theologie nicht bemüht ist, besondere Motive aufzusuchen, die von der Religion zur Sittlichkeit führten, und daß sie doch gleich der Schrift mit der Gottesgemeinschaft unmittelbar einen neuen, sittlichen Willen gegeben sieht und Religion und Sittlichkeit einssetzt. Wer nach besonderer Vermittlung sucht und die reformatorische Ethik tadelt, zeigt selbst nur, daß er in das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit noch nicht genügend eingedrungen ist.

Hier erst gewinnt der Gedanke seinen vollen Sinn, daß Gott das Gute sei. Dieser Gedanke ist nicht in erster Linie von der empirischen Normenlehre aus zu verstehen, indem Gott als der Geber des Gesetzes gedacht würde. So kann er gar nicht grundleglich verstanden werden, denn die Normen sind empirisch restlos erklärbar. Grundleglich kann er nur als der Bestimmungsgrund des Wollens erfahren werden. Dadurch unterscheidet sich unsere Anschauung von der bloßen Auffassung der Normen als göttlicher Gebote und der Religion als Erfüllung der Normen. Religion ist innere Gotteserfahrung des Willens, der sich ihm läßt. Und erst auf dem Boden dieses Glaubens kann die Auffassung Gottes als des Gesetzgebers entstehen. Die genuine Verbindung Gottes mit der Sittlichkeit ist die durch das innere Willensverhalten. In diesem Sinn ist er das Gute, als der Bestimmungsgrund des Willens zu der der transsubjektiven Wirklichkeit entsprechenden Haltung. So ist er geradezu das Wesen und das Materialprinzip der Sittlichkeit. Das Formalprinzip, der Imperativ, wird durch das ihm entsprechende Willensverhalten nicht nur für eben dieses zu einer Realität, sondern auch zum Materialprinzip, d. i. zur Selbstlosigkeit und positiv zur Hingabe an die transsubjektive Wirklichkeit, zur Liebe.

Wenn wir nun aber die religiöse Grundlegung der Sittlichkeit noch genauer analysieren, so lassen sich zwei Momente unterscheiden. Das erste ist offenbar der Bestimmungsgrund selbst. Die Triebkraft desselben ist besonders zu beachten, weil er zum Quietismus zu führen scheinen könnte: er soll alle natürlichen Motive beseitigen und ist auch das Gegenteil alles aktiven Wollens. Daher ist es nicht zufällig, daß der Quietismus ein Gebilde der Religiosität ist. Aber in Wirklichkeit ist die Beseitigung der eigenen Antriebe und Aktivität doch nur die negative Voraussetzung, die einem neuen, positiven Bestimmungsgrunde Raum machen soll. Und dieser Bestimmungsgrund ist nicht unwirksam. Er treibt den Menschen zur Tätigkeit an, wenn anders überhaupt ein Betätigungsgebiet gegeben ist. Das eigene Ich macht er zu seinem Werkzeug und Eigentum, das dann für selbstsüchtige Ziele kein Auge mehr hat und sich nur an der transsubjektiven Wirklichkeit betätigen kann. Er macht den Menschen zum täglichen Sterben bereit, aber zugleich treibt er ihn zu den Mitmenschen, solange sich der Mensch in die empirische Wirklichkeit gestellt sieht. Das ist der Christus non otiosus, der Glaube als „ein tätig, geschäftig Ding“:

„Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott . . . und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringt den heiligen Geist mit sich. Das ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun.“ [1]) „Der Glaube ist nicht ein Habitus, in der Seele subjiziert und schnarchend, sondern mit beständigem und unmittelbarem Blick auf Gott gerichtet, woher es kommt, daß er Urheber und Ursprung der Werke, ja der erste und letzte in allen guten Werken und das ganze Leben ist . . ., niemals müßig, vielmehr stets aufs geschäftigste . . ., ein mächtiger Affekt, der geübt werden will und nicht ruhen kann noch gelassen wird.“ [2]) „Die Glaubensgerechtigkeit wird zwar ohne Werke gegeben, aber

[1]) Luther, Ww. 63, 124 f.

[2]) V 459 f. bis 460, 9 ff. Vgl. VIII 357, 1 ff. u. a. a. O., vgl. Thieme S. 74.

sie wird zu Werken und wegen der Werke gegeben, da sie ein lebendiges Ding ist und nicht müßig sein kann.“ [1])

Neben der aktiven Kraft des Bestimmungsgrundes kann dann aber noch ein zweites Moment genannt werden, das die Religion zur sittlichen Betätigung antreibt: die Lust und Hingabe des Herzens, die der Bestimmungsgrund wirkt. Diese bewirkt eine Fülle und Stärke des Gefühls, die unmittelbar in Strebungen übergeht. Und zwar ist der Inhalt dieser Strebungen der Ausdruck und die Verbreitung der Freude, d. i. Gutes tun. Allein in der Freundlichkeit gegen den Nächsten kann sich die Seligkeit, die Gott im Menschen bewirkt, entladen. Wie bei dem Bestimmungsgrund selbst der Abweg des Quietismus bestand, so besteht hier der Abweg egoistischer Deutung der Lust und Seligkeit, die der Bestimmungsgrund wirkt. Danach kann die Triebkraft der Religion darin gesehen werden, daß sie „den natürlichen Selbsterhaltungstrieb befriedigt“. „Indem das Gesetz frei, d. h. ohne alles Vornehmen, etwas dadurch zu erlangen, erfüllt werden will, — nur die Verwirklichung des Guten selbst soll gewollt werden — verlangt es das Unmögliche. Denn in seinem geheimsten Begehren folgt er doch seinem Lebenstrieb. Was befreit den Menschen von dem Banne des Naturtriebs, der ihn zwingt, für sich selbst zu leben?“ „Darin besteht die sittliche Befreiung, daß das menschliche Individuum in seinem Verlangen nach Leben vollkommen befriedigt wird . . . Sonst suchen wir notwendig unser Eigenes.“ [2]) Dieser egoistischen Deutung der sittlichen Zuständlichkeit setzen wir die theozentrische entgegen, die wir oben bereits fanden, und die allein der reformatorischen Ethik entspricht. Nach der letzteren ist gerade das willige Sterben das Zeichen der Vollkommenheit, so daß der Begriff des Sterbens zur Bezeichnung des sittlichen Grundwillens dient.

„Solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen: welches der heilige Geist tut im Glauben. Daher er ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß unmöglich ist, Werk vom

[1]) I 118, 28ff., 119, 23ff. [2]) Thieme S. 298f.

Glauben zu scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden." [1]) „Das alles (Nächstendienst) kommt davon her, denn Christus Wohltat hat ihm sein Herz durchgossen mit Süßigkeit und Liebe, daß er Lust darin hat und eine Freude, daß er nur dem Nächsten dienen soll; ja, ihm ist wehe, wenn er niemand hat, dem er Wohltat erzeige." [2]) „Aus diesem Glauben erkennt denn der Mensch Gott, wie er so gut und gnädig sei, daß aus solcher Erkenntnis sein Herz weich und barmherzig wird, daß er jedermann auch gerne also tun wollt, wie er fühlt, daß ihm Gott getan hat. Darum bricht er aus mit Liebe und . . . sieht nach . . . Menschen, denen er nütze sein kann und sein weiches Herz an ihnen üben." [3]) „Gott schenkt uns seine Gnade und alle Güter aus lauterer Güte und Liebe: so sollen wir auch unserer Nächsten Götter sein, daß wir auch die ärgsten Feinde lieb haben. . . . Welche Frucht schafft das Evangelium, wenn es ins Herz kommt, daß der Mensch voll Freuden wird und jedermann mit Liebe, Lust und fröhlich dient." [4]) Dem guten Glauben des Herzens über Gott folgt untrüglich Freude des Herzens und ein süßester Affekt gegen Gott und alle Kreatur. So nämlich wird dem Glaubenden der heilige Geist ins Herz ausgegossen, durch den wiederum das Herz des Menschen ausgegossen und -geweitet wird zu aller Bereitschaft, alles umsonst zu tun und zu leiden von Gott wie von den Menschen. Da liebt er die Feinde nicht weniger als die Freunde und er wird williger Knecht aller, daß er allen zu nützen suche, um sich selbst nicht nur unbekümmert, sondern auch sich verachtend." [5]) „Wer da glaubt, der hat alle Ding von Gott und ist selig und reich. Darum bedarf er hinfort nichts mehr, sondern alles, was er lebt und tut, das ordnet er zu gut und nutz seinem Nächsten und tut demselben durch die Liebe, wie ihm Gott getan hat durch den Glauben, als schöpft er Gut von oben durch den Glauben und gibt Gut von unten durch die Liebe." [6])

So wird der Glaube infolge der Wirksamkeit des Herrn und der durch diese bewirkten Lust und Seligkeit von selbst zur Betätigung getrieben; er ist Ursache und Wesen der Sittlichkeit.

---

[1]) 63, 124f. [2]) 12, 406f. [3]) 13, 6f.
[4]) 33, 110. [5]) V 460f. [6]) VII 355, 22ff.

Mit natürlicher Notwendigkeit wächst aus dem Glauben die Sittlichkeit hervor. Dieser Hervorgang ist nur dem der natürlichen Strebungen aus der empirischen Zuständlichkeit zu vergleichen, nicht dem aktiven Wollen, der Selbstbestimmung nach Maßgabe der Einsicht und der Zwecke. Die Religion bedarf zur Sittlichkeit nicht der Selbstbestimmung und nicht der reflektierenden Einsicht als der Direktive der Selbstbestimmung, sondern die Sittlichkeit wächst von selbst aus ihr heraus. Sie ist wie die analytische, so auch die spontane Folge der Religion. Die Religion bedeutet eine neue Natur des Willens, nach Analogie der Natur, die wir als Herrschaft der Lust und Unlust kennen lernten, und der Hervorgang der Sittlichkeit aus ihr ist ein naturhafter, mechanischer, in genauer Analogie zum natürlichen Wollen. Diesen Charakter der vollkommenen Sittlichkeit haben die deutsche Mystik und Luther treffend zum Ausdruck gebracht, wenn sie ihn in Naturgleichnissen wiedergeben. Wie der Baum aus der Wurzel, wie die Frucht aus dem Baum, wie das Licht aus der Sonne, so gehe die Sittlichkeit notwendig aus dem religiös bestimmten Herzen hervor. „Der die Sonne fragt, warum scheinest du, spricht sie: ich muß scheinen und vermag anders nicht, denn es ist meine Eigenschaft und gehört mir zu (und derselben Eigenschaft und des Scheinens stehe ich ledig); also ist es auch um Gott und Christum und alles, das göttlich ist und Gott gehört, das will und wirkt und begehrt anders nicht denn als gut und um gut und da ist anders kein Warum (Zweck)“.[1] „Die Gerechtigkeit der Werke ist notwendig, nicht in gesetzlicher oder zwangsmäßiger Notwendigkeit, sondern in williger (gratuita) Notwendigkeit oder solcher der (Natur-) Folge oder der Unveränderlichkeit (necessitate consequentiae seu immutabilitatis), wie die Sonne notwendig leuchtet, wenn anders sie Sonne ist, und doch nicht aus Gesetz, sondern aus unveränderlicher Natur oder, daß ich so sage, aus Willen, weil sie zum Leuchten geschaffen ist.“[2] Damit ist nun das organische, analytische und kausale Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zum Abschluß gebracht. Die Religion ist danach als das Wesen der sittlichen Betätigung

[1]) Theologia deutsch, Kap. 24. [2]) 58, 350f.

erkannt und die Sittlichkeit als das Gebiet der Betätigung für die Religion. Wie die Sittlichkeit nicht ohne Religion als ihre Wesensbedingung sein kann, so kann die Religion im empirischen Leben nicht ohne die Sittlichkeit als ihre Betätigung bleiben. Das Wesen der Religion ist unabhängig von der Sittlichkeit, aber nicht ihr empirischer Bestand. Das Wesen der Sittlichkeit ist aber nicht unabhängig von der Religion. Es kann Gottesgemeinschaft geben ohne sittliche Betätigung — wenn es nämlich an dem Gebiet für diese fehlen sollte —, aber es kann keine Sittlichkeit geben ohne Gott den Herrn.

bb) Dieses letzte Ergebnis der Ethik läßt sich aber auch noch in neuer Weise zum Ausdruck bringen, nämlich durch den Begriff des Apriorischen oder Transzendentalen. Dieser Begriff, den die Erkenntnistheorie zuerst geschaffen hat, bedeutet die Funktion des Bewußtseins, die dem empirischen Bewußtsein als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt, ohne die das empirische Bewußtsein unmöglich wäre oder in sich zerfiele. Und zwar kommt diese Bedingung des empirischen Bewußtseins nicht durch das empirische Bewußtsein erst zu stande, sondern sie soll gerade vor ihm da sein. Andererseits aber kann sie doch nicht für sich bestehen, sondern immer nur als Bedingung des empirischen Bewußtseins. Diese apriorische oder transzendentale Bedingung des Bewußtseins hat man in der transzendentalen Apperzeption der Ichvorstellung oder in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein gefunden. Dieses sei die Bedingung alles empirischen Bewußtseins, die demselben apriorisch zugrunde liege, die aber deshalb doch nicht für sich wirklich werden könne, da das unmittelbare Selbstbewußtsein immer eine konkrete, d. i. eine empirische Bestimmtheit mit sich führe; statt für sich werde sie nur an dem empirischen Bewußtsein wirklich, insbesondere durch die Formen, die allem gegenständlichen Bewußtsein zugrunde lägen, ohne aus ihm selber erklärbar zu sein.

Diese transzendentale Stellung nun ist der Religion auch sonst schon gegeben worden. Der absolute Idealismus und sein theologischer Schüler Schleiermacher haben die Religion als das allem empirischen, in Subjekt und Objekt zerteilten Bewußtsein zugrunde liegende Selbstbewußtsein, das eine Identität von Subjekt

und Objekt in sich enthalte, verstanden. Schleiermacher hat genau die transzendentale Methode Kants sowie Schellings auf die Religion angewandt, wie seine Dialektik, aber auch seine Glaubenslehre zeigen kann. Auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist das apriorische Grund- und Selbstbewußtsein. Aber diese transzendentale Auffassung der Religion liegt nicht in der Sphäre der Ethik, sondern in der der Erkenntnistheorie. Und wir sahen in der Religionspsychologie, die an diesem Punkte auf das System der metaphysischen Gotteslehre hinzuweisen hatte, daß der absolute Idealismus psychologisch nicht haltbar und erkenntnistheoretisch nicht notwendig ist.

Hier handelt es sich nicht um das Apriori der Erkenntnis, sondern um das des sittlichen Handelns und Seins, d. i. um die transzendentale Methode auf praktischem, ethischem Gebiet. Auch diese ist schon ausgebildet worden, durch den Kritizismus und durch die ethische Art des transzendentalen Idealismus. Kant hat das sittliche Gesetz auf transzendentalem Wege gewonnen, Fichte die sittliche Willensbestimmtheit; und wenn die transzendentale Bestimmung des sittlichen Gesetzes an der Religion vorbeiführte — obgleich der kategorische Imperativ der Religion nicht fernsteht —, so führte die transzendentale Willensbestimmung mitten in die Religion hinein, wie wir oben schon sahen. So würden wir gleich dem subjektiv oder ethisch transzendentalen Idealismus die Religion als das Apriori der Sittlichkeit verstehen.

Dabei ist aber die Eigenart unserer ethisch transzendentalen Bestimmung der Religion nicht zu vergessen. Der ethisch transzendentale Idealismus stand im Dienste des erkenntnistheoretischen Grundproblems, des Verhältnisses von Subjekt und Objekt; von diesem aus kam er als zu dessen Lösung zu der Religion als dem Apriori der Sittlichkeit oder vielmehr zur religiös-sittlichen Grundbestimmtheit als zum Apriori alles Erkennens. Unsere Ethik steht nicht im Dienst der Erkenntnistheorie, von der wir vielmehr in der Einleitung dieses Werkes andeuteten, daß sie aus eigenen Mitteln zu einer Lösung ihres Grundproblems kommen könne, sondern sie erhielt sich rein, in ihren Grenzen, indem sie von der Frage nach den empirischen Normen für das Verhalten ausging; von da aus kamen wir, durch Vergleich des

Willens und seiner Fähigkeiten mit dem Imperativ der Normen zu der Religion als der apriorischen Bedingung der Sittlichkeit. Wenn der ethisch transzendentale Idealismus Religion und Sittlichkeit zugleich als das Apriori des Erkennens findet, so fanden wir lediglich und genauer die Religion als das Apriori der Sittlichkeit.

Wichtiger aber ist noch eine andere Eigentümlichkeit unseres rein ethischen Apriorismus gegenüber dem erkenntnistheoretischen, die sich mit der verschiedenen Methode unmittelbar verbindet. Wenn die sittlich-religiöse Grundbestimmtheit als die Bedingung der Gewißheit und Erkenntnis der Außenwelt gewonnen wird, so muß sie in gewissem Grade jedem Bewußtsein innewohnen; sie ist die selbstversändliche Bedingung des Bewußtseins. Diese Annahme liegt im Wesen des transzendentalen Idealismus, sofern er die Erkenntnis- und Bewußtseinsbedingung nachweisen will. Allerdings liegt in der subjektiven, ethischen Art dieses transzendentalen Idealismus zugleich eine andere, entgegengesetzte Tendenz: die sittlich-religiöse Grundbestimmtheit kann, je tiefer und normativer sie verstanden wird, nicht leicht als natürlicher Besitz, sondern vielmehr nur als Aufgabe einer Erneuerung des natürlichen Wesens verstanden werden, wie denn Fichte ausdrücklich den sinnlich-natürlichen Menschen von dem durch Willensentschließung und Wiedergeburt entstehenden sittlich-religiösen Menschen unterscheidet und seine ganze Philosophie zur sittlichen Aufgabe statt zum selbstverständlichen Apriori des Bewußtseins macht. Dieser Widerstreit der Erkenntnistheorie zur Ethik mag dann darin seine Lösung finden, daß das Apriori doch als die letzte Grundlage alles Bewußtseins zu betrachten ist, und daß die natürliche Bewußtseinsentwicklung nur scheinbar den letzten Grund verdecken kann.

Der rein ethisch transzendentale Religionsbegriff ist aber frei von dem erkenntnistheoretischen Zwang der Allgemeingültigkeit und natürlichen Gegebenheit des Apriorischen. Nach ihm kann die Religion nur zur Aufgabe der sittlichen Erneuerung gemacht werden, statt daß sie jedem Menschen als angeborener Besitz zugeschrieben würde. Der rein ethische Apriorismus ist daher vom Nativismus durchaus zu unterscheiden. Er führte uns vielmehr zum Sündenbegriff und praktischen Atheis-

mus als der Signatur des natürlichen Menschentums und zur Christologie als der alleinigen Verwirklichung des sittlich-religiösen Willens. So bleibt mit dem Apriorismus die Ablehnung des Nativismus bestehen. Ja durch diese Trennung des Apriori vom Nativismus wird erst sein wahrer Sinn deutlich. Der Apriorismus will nicht wie der Nativismus eine psychologische Theorie sein, indem er dem Bewußtsein angeborene Inhalte oder Funktionen zuschriebe, das Apriori bedeutet vielmehr statt psychologischer Bedingtheit eine sachliche, inhaltliche Bedingtheit der betreffenden empirischen Funktionen, wie sich denn der erkenntnistheoretische Apriorismus oft gegen die Herabziehung ins Psychologische gesträubt hat. Daher können wir trotz der Ablehnung des Nativismus einen Apriorismus aufrichten. Dieser ethisch bedingte Apriorismus unterscheidet sich von allem erkenntnismäßigen dadurch, daß er das Apriori nicht in allem Bewußtsein, als solchem, gegeben sieht, sondern nur in einem besonderen Bewußtsein, zu dessen Verwirklichung es einer besonderen Bedingung bedurfte.

Diese Beschränkung der Religion auf die erneuerten Menschen, die den Zwang der erkenntnistheoretischen Allgemeingültigkeit bricht, hindert nun aber doch nicht das Ideal, daß alle Menschen die Religion von Natur haben sollten. Dieses Ideal steht für den ethischen Apriorismus fest. Und zwar gibt es einen eklatanten Beweis für dasselbe: in der sittlichen Unvollkommenheit des empirischen Menschentums, das ohne Religion ist. Diese Unvollkommenheit zeigt sich nicht nur in der Sünde, sondern auch in den Faktoren der positiven Sittlichkeit, die dem natürlichen Menschentum erreichbar ist, d. i. im Gesetz und der durch das Gesetz bestimmten Sittlichkeit des aktiven Willens. Das Gesetz wird überflüssig, wenn der Wille innerlich und spontan mit dem gebietenden Willen eins ist; der Imperativ ist immer das Anzeichen eines Widerstandes in dem Bewußtsein, an das er sich richtet. Und das durchs Gesetz bestimmte, statt spontane Willensverhalten ist nicht die vollkommene Art der Sittlichkeit. So ist das Gesetz der Beweis eines apriorischen Mangels.

Damit ist die Apriorität der Religion für die Sittlichkeit bewiesen: alle Züge des Apriorischen, die überempirische,

schlechthin ursprüngliche Gegebenheit, die wesentliche und wurzelhafte Bedingtheit des betreffenden empirischen Organismus durch das Apriori und die Bedingtheit des Apriori als empirisch wirksamen Faktors durch jenen, treffen auf die Religion im Blick auf die Sittlichkeit zu:

Erstens ist die Religion die wesentliche und wurzelhafte Bedingung der Sittlichkeit, ohne die der Organismus der Sittlichkeit unvollkommen ist, ja die Züge der Zersetzung zeigt. Diese Züge der Zersetzung zeigte uns deutlich der Widerstreit des Willens zu den Normen, d. i. einerseits die Herrschaft der Zuständlichkeit über das Willensverhalten und andererseits der imperative Gegensatz der Normen zum Willen. Gesetz und Sünde sind der Beweis des Apriori, freilich der negative. Das ganze System der Sittlichkeit in seinem Gang von der Normenlehre zur Willenslehre und zu der den Widerstreit dieser beiden lösenden Reaktionslehre ist der Beweis des überempirischen, religiösen Apriori.

Zweitens muß das empirische Bewußtsein nicht nur seinerseits von dem Apriori abhängig sein, indem das Apriori selbst auch noch einen anderen Spielraum oder selbständiges Leben hätte, sondern das Apriori muß in dem empirischen Bewußtsein ebenfalls seine organische Ergänzung finden. Das geschieht hier insofern, als die Religion nicht für sich in der empirischen Wirklichkeit wirksam und wirklich werden kann, sondern nur durch die sittliche Betätigung. An sich selbst Passivität und Empfänglichkeit, findet sie in der Sittlichkeit die allein für sie mögliche Wirksamkeit und Aktualität, neben der ein anderer Spielraum ihres Wirkens nicht in Betracht kommen kann. Die Sittlichkeit ist der Gottesdienst, wie umgekehrt die Religion die Sittlichkeit ist.

Endlich kann die Religion nicht durch die Sittlichkeit, d. i. durch empirische Betätigung zustande kommen, sondern sie muß vor allem Wirken da sein. Sie liegt nicht in der Sphäre der Betätigung und ihrer Produkte, sondern in der der Bestimmungsgründe. Wie Lust und Unlust Strebungen auslösen, ohne das aktive Wollen zu fragen, so handelt es sich hier um einen Bestimmungsgrund, der selbst erst das Wollen auslöse, und zwar um den Herrn, der an die Stelle der eigenen Zuständlichkeit tritt. Es handelt sich um eine schlechthin ursprüngliche Gegebenheit.

Gott muß dem Menschen von Natur gegeben sein, oder er muß in Gericht und Gnade, d. i. in Gesetz und Evangelium oder in Christus den Sünder ansprechen, damit das Apriori der Sittlichkeit zustande komme. Die Sittlichkeit ist wesen- und wurzelhaft Menschentum Gottes, Gottmenschheit, und nicht Selbstbestimmung und -betätigung des Menschen.

II. Die aus der Religion hervorgehende Sittlichkeit.

Nachdem wir nun den Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion beschrieben haben, handelt es sich nunmehr um die aus der Religion hervorgehende Sittlichkeit selbst, nach ihren einzelnen Seiten und Betätigungen. Es fragt sich, welches die sittlichen Früchte der Religion im einzelnen sind. Diese Frage führt uns zu den einzelnen Gebieten der sittlichen Betätigung. Nur von diesen her kann offenbar die Sittlichkeit differenziert werden. Ihrer Wurzel und ihrem Wesen nach ist sie eine: der dem Herrn ergebene Wille. Ihre mannigfaltige Gestaltung kann nur von den verschiedenen Gebieten der Betätigung, d. i. von den verschiedenen Gegenständen herrühren. Somit kommen wir hier zu der Erwägung der Erfahrungswelt mit ihren verschiedenen Sphären zurück, welche der empirischen Normenlehre zugrunde lag. Dadurch wird auch der Unterschied dieses neuen Abschnitts von dem vorhergehenden deutlich: jener befaßte sich lediglich mit der inneren Willensbestimmtheit als der Triebkraft der Sittlichkeit, während dieser nach der verschiedenen Gestaltung der aus jener inneren Willensbestimmtheit hervorgehenden sittlichen Betätigung gegenüber den verschiedenen Gegenständen oder Gebieten des Handelns fragt.

Inwiefern sich diese neue Erwägung der Gebiete des Handelns aber von der anfänglichen, rein empirischen, unterscheidet, ist offenbar: es handelt sich hier nicht mehr um die Normen, die die Erfahrungswelt mit ihren verschiedenen Größen dem subjektiv bestimmten Willen auferlegt, vielmehr ist hier der Wille grundsätzlich mit den Normen geeint und kommt ihnen entgegen, so daß es sich hier gerade um die Synthese des normativ bestimmten Willens mit den verschiedenen Gebieten

der Normen handelt, d. h. um die Durchführung des sittlich bestimmten Willens in den verschiedenen empirischen Verhältnissen. In dieser Beziehung ist der vorliegende Abschnitt der Abschluß des Ganzen: er zeigt die Früchte der sittlichen oder religiösen Willensbeschaffenheit in den verschiedenen Sphären der empirischen Normenlehre. Und zwar hat er es nicht mit der bloßen, genauen Erfüllung der empirischen Normen zu tun, sondern mit Tugenden, die weit darüber hinausgehen, die also die Eigentümlichkeit der religiösen Sittlichkeit ausmachen.

a) Die Religion kann nun nicht nur als die innere Willensbestimmtheit für die verschiedenen Gebiete der Betätigung bedeutsam werden, sondern sie kann zunächst auch eine ganz neue Auffassung der gesamten Wirklichkeit, d. i. der Gebiete der Betätigung, begründen. Die empirische Wirklichkeit, die die Grundlage der Normen war, ist für die Religion Werk und Wirklichkeit Gottes. Diese religiöse Weltanschauung ist zunächst schon die selbstverständliche Folge der inneren Religiosität selbst, sofern das fromme Bewußtsein den sittlich und persönlich erfahrenen Gott notwendig auch in der äußeren Wirklichkeit denken muß, und sofern die letztere selbst mit Problemen und Grenzen belastet ist, die schon das bloße Welterkennen, die Philosophie, stets zum Übersinnlichen geführt haben. Die religiöse Weltanschauung ist aber eben die des sittlichen Willens und ist als Konsequenz des sittlichen Willens auch sittlich geboten. Es ist ein offenbarer Ausdruck des sittlichen Geistes, wenn die Welt als das Gemächte eines Herrn betrachtet wird. Vollends entspricht diese Weltanschauung der empirischen Normenlehre. Wenn diese die transsubjektive Wirklichkeit der Erfahrung als Quelle von Weisungen für das Verhalten kennen gelehrt hatte, so lag darin schon der Durchblick auf einen Herrn als den Hintergrund der Wirklichkeit.

Der inhaltliche Charakter dieser Weltbetrachtung kann aber keine Frage sein. Wie das Übersinnliche innerlich als der Herr erlebt ist, so wird es nun auch als der Herr der Welt betrachtet. Herrschaft eines Herrn über diese Welt, das ist der Inhalt dieser Weltanschauung. Dieser Herrschaft bietet sich die Welt durch ihre letzten Probleme und Grenzen selbst an. Die Herrschaft des Herrn zeigt sich aber vor allem an dem Sein

der Welt. Wenn keinem Ding seinem Begriffe nach das Sein zugeschrieben werden kann, sondern wenn alle Existenzialsätze synthetisch sind, so kann hier besonders wirksam der Herr einsetzen, als der Träger und die Macht alles Seins. Dann kommt es zu den Sätzen, daß kein Ding aus sich selber sein, leben und wirken kann, daß vielmehr alle Dinge an sich nichtig und ohnmächtig sind, und daß Gott allein die Macht ihres Seins und Wirkens ist. Das ist der Schöpfungsglaube, der von der Schöpfung aus dem Nichts redet. Mit diesem Schöpfungsbegriff ist dann auch der Begriff der Weltlenkung gegeben, mit dem Schöpfungsglauben der Vorsehungsglaube. Und zwar ergibt sich hier nicht die Vorsehung des deistischen Systems, nach dem Gott als der bloße Urheber der Welt gedacht wird, der vor der Welt den gesamten Plan der Welt entworfen hätte, so daß sich der Weltlauf nach den einmal gesetzten Anfängen von selbst vollzöge. Vielmehr wird Gott als die gegenwärtige Macht, die in der gegenwärtigen Wirklichkeit wirkt, gedacht, und seine Vorsehung als die sein Wirken begleitende Einsicht, statt deistisch als die dem bloß einmaligen Wirken des Weltanfangs vorangehende Entwerfung des Weltplans.

Durch diese Auffassung der Wirklichkeit entsteht ein neues Gebiet für die sittliche Betätigung. Wenn die empirische Normenlehre nur von dem menschlichen Sein ausgehen konnte, da allein in diesem die transsubjektive Wirklichkeit dem Subjekt Selbstheit und Selbständigkeit entgegensetzte, so gewinnt nun die ganze Wirklichkeit Selbstheit und Selbständigkeit gegen subjektives Eingreifen. Denn in allem Sein und Geschehen findet sich das Subjekt von Gott angesprochen. Die Wirklichkeit ist eine Wirklichkeit Gottes geworden. Demgemäß wird die transsubjektive Wirklichkeit hier in weiterem Umfang normative Bedeutung gewinnen. Es erschließt sich hier ein ganz neues Gebiet sittlicher Betätigung. Und zwar könnte dieses Gebiet dadurch gekennzeichnet werden, daß es weder das eigene menschliche Sein oder Wesen noch die Mitmenschen zum Gegenstande hat, sondern Gott selbst. Die Normen und Tugenden, die sich hier ergeben werden, könnten als Pflichten oder Betätigungen gegen Gott bezeichnet werden, so daß wir hier doch zu einem rein religiösen Gottesdienst zu gelangen scheinen könnten, den wir oben ablehnen mußten.

Demgegenüber ist aber im Auge zu halten, daß es sich hier nicht um Gott selbst handelt, wie er vom Willen innerlich als der Herr erfahren wird, sondern um ihn als den Hintergrund der Wirklichkeit. Andererseits aber haben die Betätigungen auf ihn hin, die sich hier ergeben werden, auch keinen anderen Inhalt als die gänzliche Bestimmtheit und Hingegebenheit, die das Wesen des sittlich-religiösen Willens ist.

Diese neuen Pflichten lassen sich zunächst darin zusammenfassen, daß die gesamte Wirklichkeit der Erfahrung als Werk und Wirklichkeit Gottes betrachtet, geachtet und behandelt werde. Wenn die empirische Normenlehre schon durchgehends Achtung vor der transsubjektiven Wirklichkeit gefordert hatte, so wird diese jetzt zur Ehrfurcht und frommen Scheu. So empfängt hier der Subjektivismus und Libertinismus, der sich aus dem durch die eigene Zuständlichkeit bestimmten Willen bildete, eine noch tiefere Negation, als die empirische Normenlehre ihm geben konnte. Er kommt in allen seinen subjektivistischen Äußerungen als Gottlosigkeit zu stehen. Und wie alles Sein der Wirklichkeit, so soll auch alles Geschehen in ihr geachtet werden als Gottes Wirken. Wenn die rein empirische Betrachtung in dem Ablauf der Wirklichkeit keinen Sinn, sondern den blinden Zufall oder das blinde Geschick sieht, so glaubt der sittliche Wille an eine höchste Weisheit, die das Geschehen in ihrer Allmacht hat, an den Herrn, der mit Weisheit und Allmacht wirkt. Vorsehungsglaube und Gottvertrauen sind diese Tugenden des sittlichen Willens. Die Bekenntnisschriften rechnen zum neuen Herzen wesentlich den Glauben an die Lenkung der Welt und des Lebens durch den Herrn. Die Zurückführung des Geschehens und Seins auf blinde Zufallsmächte ist demnach auch als unsittlich zu beurteilen und zwar deshalb, weil sie von dem Mangel der inneren Gottesherrschaft im Menschen, vom Libertinismus und Subjektivismus zeugt.

1. Einerseits nun wird Gott als der Hintergrund und Herr des eigenen Daseins und Lebens betrachtet. Und daraus fließen mehrere Pflichten. Zunächst und vor allem die Pflicht, sich keines Guten „anzunehmen“, wie die deutsche Mystik sagt. Wir sollen nicht uns für die Herren und Subjekte des Seins und Lebens, Geschehens und Wirkens sowie irgendwelcher Eigen-

schaften, sonderlich der sittlich guten halten, sondern wir sollen alles auf den Herrn zurückführen. Statt des „Annehmens“ oder des Selbstbewußtseins ist Dankbarkeit gegen den Herrn von dem sittlichen Willen zu fordern. Was der natürliche Mensch sich selbst oder der zufälligen Wirklichkeit zuschreibt, dafür dankt der sittliche Wille dem Herrn. Diese Dankbarkeit bedeutet eine gründliche innere Bescheidenheit. Allein eins schreibt dieser Mensch sich zu: seine Sünde, die eben darin besteht, daß er sich selbst für den Herrn seines Seins und Lebens hält, daß er sich der Eigenschaften „annimmt“, statt dem gelassen zu sein, ohne den als den Träger alles Seins er nicht sein kann.

Besondere Bedeutung aber gewinnt die sittliche Weltbetrachtung, wenn es dem Menschen schlecht geht, im Leiden. Auch dieses muß er auf den Herrn zurückführen, wenn anders alles Sein und Geschehen von dem Herrn sein soll. Dann aber wird das Leiden zu einem besonderen Prüfstein des sittlichen Willens. In ihm tritt der Wille des Herrn dem natürlichen Willen entgegen. Der natürliche Wille bäumt sich gegen das Leiden auf, indem er Glückseligkeit will. Daher hat das Leiden als eine der entscheidenden Situationen für den sittlichen Willen immer im Interesse der religiösen Ethik gestanden. Und zwar kann es sittliche Bedeutung nur in der religiösen Ethik gewinnen, die einerseits in den Lebensfügungen den Herrn wirksam sieht und andererseits die Sittlichkeit in einem dem Herrn ergebenen Willen sieht. Die empirische Normenlehre könnte nie aus der Situation des Leidens eine sittliche Norm gewinnen. In der religiösen Ethik gewinnt aber das Leiden sogar eine ausschließliche Bedeutung neben den positiven Forderungen Gottes: Gottes Wille kann uns entweder in Forderungen oder in den tatsächlichen Fügungen der Wirklichkeit entgegentreten; und von den letzteren ist das Leiden die für die Willenshingabe entscheidende Situation.

Welches nun aber die Norm ist, die die religiöse Ethik für das Leiden gibt, ist offenbar: williges Ertragen des Leides. Das ist die christliche Pflicht und Tugend der Geduld. Ihre innere Grundlage und Kraft ist die Gottergebenheit, die der Inhalt des sittlichen Willens ist. Diese schließt mindestens das Murren und Aufbäumen aus. Aber sie fordert auch positiv willige Ergebung.

Der stärkste Ausdruck ihrer Forderung ist aber, daß man Gott sogar danken solle für das Leiden, weil es Gottes Kraft in der inneren Willenshingabe wirksamer werden lasse als in guten Tagen. Und in der Tat ist zu urteilen, daß die Dankbarkeit des sittlichen Willens gegen den Herrn ihre Eigenart nicht als Dankbarkeit für das Angenehme hat; denn solche Dankbarkeit ist auch dem natürlichen Willen geläufig. Aber die christliche Dankbarkeit ist Dankbarkeit für alles und gerade für das Leiden. Die andere Seite der Geduld ist aber die Reflexion auf den Herrn, der das Leiden schickt. Und in dieser Hinsicht ergibt sich der Gedanke der göttlichen Erziehung; wie die leiblichen Väter ihre Kinder züchtigen nach ihrem Ermessen zur irdischen Vollkommenheit, so der Vater der Geister seine Menschenkinder gemäß dem wirklichen Besten zum Empfang seiner Heiligkeit.[1])

2. Wie im eigenen Dasein, so erfaßt der sittliche Wille Gott auch als den Herrn und tragenden Grund der Wirklichkeit um ihn her. Dadurch gewinnt die transindividuelle Wirklichkeit erheblich an achtunggebietendem Charakter und vertieft dadurch die Grundpflicht der Zurückhaltung gegenüber aller transsubjektiven Wirklichkeit. Wenn sich diese Pflicht schon rein empirisch begründen ließ, so ist es besonders begreiflich, daß sie in der religiösen Ethik ausgebildet worden ist. Eine der ausführlichsten christlichen Sittenlehren stellt neben das sittliche Aneignen und das sittliche Bilden als dritte Grundpflicht „das sittliche Schonen". „Diese Pflicht ruhe auf dem Recht jedes natürlichen oder geistigen und geschichtlichen Daseins an sein Bestehen und seine Eigentümlichkeit, insofern diese gut sind, folglich in seinem letzten Grunde auf der frommen Weltanschauung." [2]) Hier wird auch die untermenschliche Wirklichkeit von Bedeutung: auch sie ist Gottes Welt. Die Verpflichtungskraft der Tierwelt, ja der leblosen Welt, die in der empirischen Normenlehre Schwierigkeiten machte, wird hier deutlicher: als Wirklichkeit Gottes verpflichtet sie zur schonenden Behandlung, soweit nicht die ernsthaften Zwecke, die dem Menschen aufgegeben sind, ein Eingreifen in sie fordern.

[1]) Hebräer 12, 9f.

[2]) Wuttke, Christl. Sittenlehre I S. 361.

Vor allem aber sind es die Menschen, in denen Gott der Herr gesehen wird. Und zwar sind sie nicht nur als Werk der Schöpfung, sondern im besonderen insofern eine Wirklichkeit Gottes, als Gott in ihrem Bewußtsein und Willen der Herr werden will. Sie sind zur Gottesgemeinschaft berufen. Diese Anschauung vom Menschen hat für die Behandlung des Menschen große Bedeutung gehabt. Gewiß sind die Tugenden in dem gegenseitigen Verhalten der Menschen, die das Christentum gebracht hat, grundleglich aus dem neuen inneren Grunde, dem neuen Willen, zu erklären, aber neben ihm ist doch auch die neue Auffassung des Menschen zu erwähnen, die den Menschen als Gottes vornehmste Kreatur und als zu Gott berufen darstellt. Diese Auffassung ist es, die die Hörigkeit und rücksichtslose Behandlung der Menschen in ihren mancherlei Formen wesentlich beeinträchtigt hat. Kinder, Frauen und Sklaven hat sie aus ihrer Knechtschaft und Rechtlosigkeit befreit und ihnen die ursprünglichen Menschenrechte erobert.

b) Der sittliche Wille führt aber nicht nur zu einer besonderen Weltanschauung und durch sie zu besonderem Willensverhalten, sondern er bedeutet auch unmittelbar neues Willensverhalten. Der innere Bestimmungsgrund wirkt den Normen entgegenkommend, ja noch weit über sie hinausführend.

1. Zunächst fragt es sich, wie die Gottbestimmtheit das Verhalten zum eigenen Sein und Wesen beeinflußt, wie es um die Selbstpflichten in der religiösen Ethik steht. Dieses Stück der Normenlehre empfängt hier nun zunächst schon eine grundsätzlich neue Beleuchtung. Rein empirisch betrachtet war das eigene Sein und Wesen ebensosehr Grundlage für Normen oder Pflichten als die Mitmenschen. Hier aber hat das eigene Ich eine neue Stellung empfangen: es besteht nicht mehr für sich, so daß es auch für sich keine Ansprüche mehr machen kann, sondern es ist zum restlosen Werkzeug Gottes geworden. „Die Liebe von jener Art (als Selbstliebe) ist immer falsch, solange sie in sich selbst beruht und ist nicht gut, wenn sie nicht außerhalb des eigenen Ich, in Gott, beruht, d. i. daß ich, am selbstischen Willen (voluntas mei) und an der Selbstliebe gänzlich erstorben (zu nichte geworden) nichts suche, als daß der reinste Wille Gottes in mir geschehe (daß Gott sei alles in allem), bereit zum Tode, zum Leben

und zu jeder Form meines Bildners, was hart und sehr schwer und der Natur unmöglich ist; denn hier liebe ich mich nicht in mir, sondern in Gott, nicht in meinem Willen, sondern in Gottes Willen. Und so liebe ich dann auch den Nächsten wie mich selbst, wünschend und bewirkend, daß allein Gottes Wille in ihm geschieht, nicht aber der seinige in irgendeiner Weise." [1]) „So liebt der Christenmensch sich nur in Gott, in sich selbst haßt er sich",[2]) „und der andere allein ist ihm der Nächste. Das heidnische Wort: „Sei dir selbst der Nächste" ist schon in Anbetracht der Logik verdreht. Denn der Nächste kann nur der andere sein, so daß es für den Christen heißt: Sei dem anderen der Nächste." [3])

Wenn wir nun aber das Ideal des menschlichen Wesens, wie wir es in der empirischen Normenlehre fanden, genauer in der Hinsicht erwägen, wiefern die Religion es beeinflussen könne, so ist der Grundzug dieser Beeinflussung offenbar die Bestärkung und Vertiefung des geistigen Wesens des Menschen gegenüber der Sinnlichkeit und Naturbestimmtheit. Wenn die empirische Anthropologie schon die Herrschaft des Geistes über die sinnlichen, zuständlichen Antriebe gefordert hatte, so kann die Religion erst die vollkommene Erfüllung bringen. Im natürlichen Menschen werden immer jene Antriebe noch wirksam sein und Geist und Willen beeinflussen, so daß Geist und Wille die bloßen Formen sind, in denen die zuständlichen Bestimmungsgründe herrschen. Das natürliche Menschentum ist seinen zuständlichen Motiven nach Fleisch. Allein der sittliche Bestimmungsgrund kann dem inneren persönlichen Sein eine neue inhaltliche Bestimmtheit geben, die ihn zum geistigen Wesen macht. Der Gedanke des „Geistes", den Paulus ausgebildet hat, hat besonders hier seinen Ort. Und mit ihm verbindet sich der Begriff der Persönlichkeit. Auch dieser empfängt seinen tiefsten Sinn erst hier. Allein das Verhältnis zu Gott macht den Menschen wahrhaft frei und zum Herrn gegenüber den Antrieben seines natürlichen Seins.

Diese Freiheit und Herrschaft des Geistes gegenüber der sinnlichen Natur hat in der Geschichte des Christentums zu besonderen Erscheinungen geführt; zunächst bezüglich des eigenen

---

[1]) II 581, 12. [2]) I 654, 6. [3]) II 581, 29.

Organismus. Man wollte das leibliche Leben auf das mindeste zurückführen, damit der Geist zunehme. Die Triebe, die der Leib mit sich bringt, sollten ausgerottet werden, damit der Geist allein lebe. Dahin zielten die Forderungen des Fastens und der Kasteiungen, der Keuschheit und der harten Arbeit, d. i. die Askese. Diese Erscheinung der Askese ist zwar nicht rein christlicher Art, sondern sie findet sich in jedem dualistischen Glaubenssystem, das der Sinnenwelt eine jenseitige Welt des geistigen Seins entgegensetzt, sei es in der Weise des immanenten oder des transzendenten Dualismus. Und auch die christliche Askese ist nicht unabhängig von dem dualistischen System der Antike, vom Platonismus. Aber daß sie solchen Umfang und Grad annehmen konnte, hat seinen Grund in dem sittlichen Ideal der Herrschaft des gottbestimmten Geistes über das Fleisch. Die Religion verlangt in der Tat die Beherrschung des Fleisches durch den Geist. Allerdings ist damit die Askese keineswegs als Ideal gegeben; vielmehr steht ihr die Norm entgegen, daß das leibliche Leben mit seinen Bedürfnissen seine volle Berechtigung hat, daß der Geist nicht ohne es existieren könnte, daß er es vielmehr zu seiner Wohnung und seinem Werkzeug hat.

Wenn die Askese somit auch als Ideal und Zweck abzulehnen ist, so ist sie doch als Mittel zur Durchführung der Geistesherrschaft über der sinnlichen Naturseite keineswegs zu verwerfen. Die Macht der sinnlichen Natur ist so groß, daß der Geist ihr gegenüber wohl der Gewalt gebrauchen mag, wenn auch mit Maß. So mag die Askese als Tugendmittel ihr Recht finden, aber nicht als Selbstzweck. Daß sie aber, sei es als Tugendmittel, sei es als Selbstzweck, solchen Umfang und Grad hat annehmen können, das ist eine der machtvollen Lebensäußerungen der religiösen Sittlichkeit. Wenn das natürliche Menschentum sich den Bedürfnissen des leiblichen Lebens oft schrankenlos hingegeben hat, so haben wir in der Religion Menschen von königlicher Freiheit und Erhabenheit gegen das leibliche Leben vor uns.

Aber nicht nur der eigene Organismus hat die beherrschende Macht der religiösen Sittlichkeit fühlen müssen, sondern auch das Leben, das sich auf seiner Grundlage im Verkehr mit der Außenwelt ergibt. Wie die Religion den Leib beherrschen will, so auch

das ganze Leben, das sich im Umgang mit der Außenwelt ausbreitet. Wie sie dort den Leib unterdrücken will, so hier die Zuwendung zur Welt. Wogegen sie sich dabei besonders richten mußte, ist offenbar: gegen den Genuß der Welt, der den Menschen mit Lust und Wohlgefühl erfüllt und ihn so gefangen nehmen will. Wenn die Religion eine neue Zuständlichkeit sein will, so hat sie ihren Gegner vor allem in der Zuständlichkeit, die die Welt hervorruft. So wird in der christlichen Sittlichkeit der Genuß und die Lust der Welt abgelehnt: „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist". Neben die Selbsttötung der Askese tritt die Weltflucht, auch sie vom Dualismus unterstützt. Auch dieses Stück der religiösen Sittlichkeit ist ein Ausdruck ihrer Kraft. Das natürliche Menschentum gibt sich rückhaltlos dem Genuß und der Lust der Welt hin, der Gottergebene aber sucht seine Lust und sein Leben nicht in der Welt, sondern in Gott, und die natürlichen Menschen bezeichnet er als Weltmenschen.

Damit wird nun eine Seite des menschlichen Lebens streitig, die von der empirischen Normenlehre als berechtigt anerkannt war. Die empirische Betrachtung konnte die Genüsse des Menschen, soweit sie die Herrschaft des Geistes nicht hinderten und sonstigen Normen nicht widersprachen, nur als erlaubt, als „Adiaphora" oder Mitteldinge hinstellen. Eben diese Mitteldinge werden hier geleugnet. Und zwar scheint ihre Leugnung unvermeidlich zu sein, sofern die Religion den ganzen Menschen und das ganze Leben zum Eigentum des Herrn machen will. Wer Gott gehört, müsse auch ganz Gott leben. Zu dieser durch den inneren Willen begründeten Leugnung der Mitteldinge kann dann aber noch eine solche von seiten der äußeren Gegenstände oder Handlungen kommen: wenn die Wirklichkeit, die Gegenstand des Handelns ist, als Wirklichkeit Gottes betrachtet wird oder wenn Gott, die Seligkeit oder Gottes Ehre als Endzweck hingestellt wird. Die Endzwecklehre schließt genau genommen überhaupt Mitteldinge aus; denn der Endzweck gilt für alles zweckmäßige Handeln.

Diese Konsequenz der religiösen Bestimmtheit hinsichtlich des Genusses der Welt hat nun zweifellos darin recht, daß der Christ nie ganz der Lust und dem Genuß ergeben sein darf. Er darf sich selbst nicht ihnen hingeben. Sein Selbst darf und

kann nur einen Gegenstand der Hingabe haben: den Herrn. Aber wenn der Mensch dem Herrn ergeben ist, dann darf er auch die Lust und den Genuß des natürlichen Lebens bejahen, ohne daß sie ihm innerlich schadeten; sie können ihn nicht aus der persönlichen Grundhaltung bringen, die Gottergebenheit ist. Im Vergleich mit dieser liegt der Genuß an der Oberfläche des Lebens. Nichts kann ihn aus dem persönlichen Grundverhalten herausbringen, weder Lust noch Unlust. Vielmehr kann ihn alles nur in der Hingabe an den Herrn befestigen. Wie für das Leid, so dankt er auch für die Lust und Freude seines Lebens dem Herrn und zieht dadurch auch die Lust in den bestimmenden Einfluß seiner Gottergebenheit. Das Angenehme und Schöne des Lebens, mit Danksagung genossen, führt nicht von Gott ab, wie es denn auch selbst nicht ohne Gott, sondern nur durch ihn besteht, vielmehr kann es wie alle Gottesgabe nur noch enger an den Geber binden. So kommt alles auf den inneren Grund des Genießenden an: die einen geben sich dem Genuß rückhaltlos hin, die anderen wissen sich als Gottes Eigentum und den Genuß als Beigabe des Lebens, die noch dazu von Gott als dem Herrn der Welt kommt. Zwei tuen dasselbe, und es ist nicht dasselbe: der Gottergebene kann gleiche Funktionen ausüben wie die Menschen dieser Welt, und diese Funktionen haben für ihn doch ganz andere Bedeutung. Die Menschen dieser Welt gehen in ihnen auf und sehen in ihnen ihr Leben, während die Menschen Gottes ihr Leben in Gott haben. In diesem inneren Grundverhalten und nicht im empirischen, natürlichen Leben liegt der Unterschied zwischen Weltmenschen und Menschen Gottes.

2. Die Religion hat nun aber auch bedeutsame neue Folgen bezüglich des Verhaltens zu den anderen, den Nächsten. Und zwar bedeutet sie zunächst eine ganz neue Stellung des Ich zu den anderen. Sie macht das Ich zum selbstlosen Mittel des Nächstendienstes. Das Ich selbst kann nicht mehr Ziel und Zweck der Betätigung sein, denn es ist ganz dem Herrn ergeben und kennt sich nur noch in Gott. Die einzigen Zwecke seiner Betätigung kann es nur in der transsubjektiven Wirklichkeit um sich her, vornehmlich in den Menschen, finden. Es darf sein Leben nicht als Mittel eigenen Genusses ansehen, sondern nur als Dienst, von dem

Herrn angetrieben, den Nächsten geleistet. Durch Gott kann es erst zu einem wirklichen Altruismus kommen. Rein empirisch läßt sich der Altruismus nicht fordern. Denn rein empirisch betrachtet, behält das Subjekt immer Selbständigkeit gegen die anderen. Keine empirische Größe kann das Ich ganz zu seinem Eigentum und Werkzeug machen, das ist vielmehr die absolute Eigentümlichkeit des Herrn.

Durch diese neue Orientierung des Ich an den Nächsten kommt es zu Tugenden, die auch nur die religiöse Sittlichkeit kennen kann. Bezüglich des eigenen Ich wird hier alles Selbstbewußtsein, welches das eigene Ich über die anderen erhob, zu nichte. Es lernt sich als Mittel für die anderen betrachten. Das ist die Demut. „Einer achte den anderen höher als sich selbst! Einer diene dem anderen und sehe auf das, das des anderen ist!“ Das sind Forderungen, die keine empirische Normenlehre in diesem umfassenden, uneingeschränkten Sinne aufstellen konnte. Es ist empirisch schlechterdings nicht zu begreifen, weshalb ich den anderen höher achten soll als mich selbst. Die empirische Normenlehre kann es höchstens zur Forderung der Gleichschätzung bringen und Überhebung verbieten, wie das Gleichheitsgesetz es zeigte. Der empirische Wille geht aber gar, unbekümmert um die Norm, zum Hochmut über. Wenn er aber Eigentum des Herrn geworden ist, so ist er des Herrn selbstloses Werkzeug zum Nächstendienst. Und dies ist die Demut, sich selbst und sein Leben als Mittel des Gottesdienstes an den Nächsten aufzufassen. Demut ist keine Selbstverkleinerung: sie ist das Bewußtsein, Diener des Herrn zu sein und damit ein Selbstbewußtsein von empirisch unerreichbarer Höhe; aber dieses Selbstbewußtsein wirkt sich in selbstlosem Nächsten- oder, allgemeiner gesagt, Berufsdienst aus.

Im Blick auf die anderen aber ergibt sich hier die christliche Tugend und Pflicht der Liebe. Auch diese ist unter den empirischen Normen und Emotionen nicht zu finden. Die Normenlehre konnte keine grundsätzliche, innere, positive Zuwendung zu den anderen fordern, vielmehr war ihr Hauptinhalt die negative Forderung der Achtung; in positiver Hinsicht konnte sie nur im Fall der Not Hilfeleistung fordern. Liebe ist aber etwas anderes

als gelegentliche Hilfeleistung: die Auffassung des ganzen Lebens als Nächstendienstes. Die Liebe könnte aber nicht nur bei den empirischen Normen, sondern auch bei den empirischen Emotionen gesucht werden: in den natürlichen altruistischen Strebungen. Diese Strebungen aber sind, wo nicht wie das Wohlwollen rein spontan, d. i. in einer Zuständlichkeit des Subjekts, so doch wie der sympathetische Altruismus in der Beschaffenheit des anderen, die Wohlgefallen oder Mitgefühl im Subjekt weckt, oder wie der egozentrische Altruismus in der Verbundenheit der anderen mit dem Subjekt begründet.

Die Liebe der religiösen Sittlichkeit aber geht nicht aus einer angenehmen Zuständlichkeit hervor wie das Wohlwollen noch aus dem liebenswerten oder mitleiderweckenden Eindruck des anderen oder gar aus seiner Verbundenheit mit dem Ich, sondern sie geht aus dem gottbestimmten Willen hervor, der frei vom Eigenleben sein Dasein in den Dienst des Herrn stellt, dessen einzige Gegenstände die Größen der Erfahrungswelt sein können. Diese Liebe liebt nicht nur, wenn das Ich sich wohl fühlt, sondern auch wenn das natürliche Leben leidet, sie liebt von dem Herrn getrieben, dessen Eigentum das Subjekt ist. Diese Liebe liebt nicht nur die sympathischen Menschen, sondern auch die unangenehmen, und sie liebt nicht nur aus Mitleid, sondern auch wenn es den Menschen gut geht. Diese Liebe liebt nicht nur die Kinder und Gatten, Eltern und Geschwister, sondern alle Menschen. Die „Ordnung" der Liebe ist durchbrochen zu einer grundsätzlichen, allgemeinen Menschenliebe, die ohne Unterschied der Person liebt. Denn sie wird nicht von ihrem Gegenstande im Subjekt erst hervorgerufen, sondern sie entsteht als eigenste, innerste Strebung aus dem Grunde der Gottbestimmtheit und -ergebenheit. „Ein Christ soll seine Liebe nicht schöpfen von der Person; das heißt eine geschöpfte oder geborgte Liebe; das ist noch Fleisch und Blut und noch nicht die rechte christliche Liebe. Diese soll eine quellende sein, von inwendig aus dem Herzen geflossen, wie ein frisches Bächlein, das immerfort fließt und sich nicht aufhalten läßt." [1]) Die christliche Nächstenliebe läßt sich nicht aus ihren

[1]) 18, 280 ff.

Gegenständen ableiten und dadurch rationell machen, sondern sie bleibt in Ansehung der Gegenstände unbegreiflich, wie wir nachher noch an ihrer schärfsten Ausgestaltung sehen werden. Die christliche Liebe ist nur als transzendental oder religiös begründeter Emotionalismus zu verstehen.

Da nun aber die emotionale, ethische Bedeutung der Religion nur selten klar erkannt wird, ist offenbar, daß wie der Hervorgang der Sittlichkeit aus der Religion überhaupt auch der der Liebe aus dem Glauben selten in der vorliegenden analytischen, emotionalen Weise verstanden worden ist. Daher hat man denn auch, abgesehen von den Motiven der Dankbarkeit und den anderen ähnlichen Motivationen, die wir oben fanden, den Grund der christlichen Liebe in den Gegenständen der Liebe gesucht. Es sei die Reflexion auf ihren uns gleichen religiösen Charakter oder doch Beruf. Wie die schöpfungsmäßige Gottähnlichkeit das Motiv der natürlichen Menschenliebe sei — offenbar eine künstliche Auffassung! — wie diese denn in dem Maße schwinde, als die Zusammengehörigkeit der Menschen auf Grund der gemeinsamen Gottesbildlichkeit undeutlich werde, so werde die Erneuerung des Menschen das Motiv der christlichen Bruderliebe sein. Wie die Geschwister um der Eltern, so lieben sich die Christen um Gottes willen. In der Gottesliebe sei auch das Eingehen auf die Liebe Gottes zu seinen Kindern gesetzt. Wer aber noch nicht Gottes Kind sei, der sei bestimmt, es zu werden, und werde insofern schon Gegenstand der christlichen Liebe.[1]) Diese häufige Begründung der christlichen Liebe wird überflüssig, ja störend, wenn die Liebe der Ausfluß der inneren Bestimmtheit durch den Herrn ist, die das Ich von der Herrschaft der eigenen Zuständlichkeit befreit und ihm so die transsubjektive Wirklichkeit als das allein noch mögliche Betätigungsgebiet anweist.

Diese von der Beschaffenheit des Gegenstandes unabhängige Liebe hat sich aber ein Denkmal gesetzt, das ihren Charakter aufs glänzendste offenbart. Und zwar wird dies offenbar die Menschen betreffen, die dem Ich Unangenehmes zufügen: die Feinde. Im natürlichen Menschentum trat ihnen gegenüber der Grundsatz der

[1]) Frank, System d. christl. Sittlichkeit I § 17.

Vergeltung ein, der sich auf die Reaktion der Schmerzempfindung gegen ihren Urheber und auf die Gleichheitsregel begründete. Dieser Grundsatz konnte schon von rein empirischen Normen aus verurteilt werden, aber hier wird er durch die entgegengesetzte Norm ersetzt: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, tut wohl denen, die euch beleidigen und verfolgen“,[1]) fordert der Gottessohn, der den sittlichen Willen in absoluter Vollkommenheit hatte und aus ihm heraus redete und lehrte, so daß seine Ethik nichts anderes als die Entfaltung des sittlichen Willens ist, der sein Wesen war. Und diese Norm, die er unter Hinweis auf die auch über die Bösen ergehende Güte Gottes aufgestellt hat, ist nicht nur eine äußerliche Norm für den Christen, sondern eine Wirklichkeit seines eigenen Wollens. Wie die Vergeltung als unmittelbare Strebung aus dem Schmerz hervorgeht, so ist hier mit der Gottbestimmtheit ein Grund gelegt, aus dem die Strebung des Nächstendienstes auch gegenüber den Feinden hervorgeht. Der Rachetrieb ist ausgeschlossen, wo das eigene Ich erstorben ist und dem Herrn gehört. „Gott in einem vergotteten Menschen begehrt keiner Rache um all das Übel, das man ihm tun mag ... Ja, der einen vergotteten Menschen hundertmal tötete und er würde wieder lebendig, er müßte den Menschen lieb haben, der ihn also getötet hätte.“ [2]) Diese Feindesliebe ist in ihrer empirischen Unbegreiflichkeit ein deutlicher Hinweis auf einen transzendentalen Bestimmungsgrund.

Es ist aber endlich nicht nur der geschehene Eingriff in sein Leben, demgegenüber der Gottergebene statt Vergeltung Liebe zu üben hat, sondern auch seine grundsätzliche Selbstbehauptung gegenüber möglichen Eingriffen, die Behauptung der eigenen Rechte und Ansprüche an die anderen. Die empirische Normenlehre konnte die Geltendmachung dieser Rechte, Rechtsstreit und Prozeß, nur billigen. Die Liebe aber wirft ein anderes, neues Licht auf das Recht. Freilich ist das Verhältnis von Liebe und Recht ein Problem. Für dieses Problem ist nun zunächst der Grundsatz aufzustellen, daß das Recht und seine Durchsetzung nicht wie die

[1]) Matth. 5, 44.
[2]) Theologia deutsch, Kap. 31.

Vergeltung von der normativen Betrachtung verworfen werden kann, denn es ist nicht wie die Vergeltung Unrecht, sondern vielmehr das Seinsollende und Gute. Und in dieser Beziehung kann die Liebe oder die religiöse Sittlichkeit das Recht nicht beeinträchtigen, vielmehr muß sie die normative Durchsetzung des Rechts samt ihrem Vertreter, dem Staat, anerkennen und schätzen. Der Staat soll keine Liebe üben, denn er ist nicht die Kirche, sondern von dieser getrennt zu halten wie der äußere, empirische Rechtsvertreter von dem Organ der inneren, religiösen Erneuerung.

Aber etwas anderes ist es, wenn sich das Subjekt seiner Rechte annimmt und sie nicht aus Interesse am Recht und Richtigen, sondern aus eigenem Interesse verficht. Diese Selbstbehauptung konnte allerdings in der empirischen Normenlehre auch nur gebilligt werden. Rein empirisch betrachtet ist es nicht einzusehen, weshalb das Ich sich in seinem Rechte nicht gegen den anderen behaupten sollte. Die religiöse Sittlichkeit aber muß auch diese Selbstbehauptung verwerfen; denn das Ich ist erstorben und lebt nur in dem Herrn. „In der Wahrheit hat man zu nichts recht und wird da gesprochen aus einem demütigen Gemüt: Es ist billig und recht, daß Gott und alle Kreaturen wider mich seien und Recht über mich und zu mir haben und ich wider niemand sei und zu nichts Recht habe. Hiernach folgt, daß der Mensch nichts bitten oder begehren darf oder will, weder von Gott noch von Kreaturen, denn bloß Notdurft, und dasselbe alles mit Furcht und von Gnade und nicht von Recht.“ [1]) — Es besteht nur eine Möglichkeit der Rechtsdurchsetzung in Harmonie mit der Liebe: diejenige, bei der das Subjekt rein und lauter nicht sein eigenes Recht sucht, sondern das Recht als Recht und Seinsollendes; dessen Durchsetzung ist, wie wir sahen, trotz der Liebe erlaubt, ja sie bedeutet nichts anderes als die Besserung des anderen, wie wir in der Redintegrationslehre sahen. Die uninteressierte Rechtsdurchsetzung, die als solche zugleich auf die Bekehrung des anderen abzielt, ist mit der Liebe in Harmonie, ja von der Liebe zu fordern; Rechtsdurchsetzung als Selbstbehauptung aber ist gegen die Liebe. Wenn nun diese

[1]) Theologia deutsch, Kap. 24.

Unterscheidung der Motive schwer zu vollziehen ist, so ist auch alle Rechtsdurchsetzung, in der es sich ums eigene Dasein handelt, eine zweideutige Sache. Klarer wird sie, wenn das Subjekt für anderer Rechte eintritt.

Dieses Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe ist in dem Grundgebot der christlichen Ethik ausgesprochen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Wie von Natur die eigene Zuständlichkeit und die eigenen Interessen das Wollen bewegen, so soll in kraft der Gottesherrschaft die transsubjektive Wirklichkeit, Beruf und Mitmenschen, den Inhalt des Wollens bilden. Die Nächsten sind mit dem Ich zu einem Organismus zusammengewachsen: das Ich ist Werkzeug Gottes zum Dienst an den Nächsten geworden. Dieses Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe hat Luther im Gegensatz zu der „Liebesordnung" der dualistischen katholischen Ethik scharf ausgeführt. „Es ist ein höchst beweinenswertes Ding, daß fast alle Scholastiker verlassen sind von dieser Erkenntnis der Liebe, so daß sie statt der heiligen Liebe die schändlichste Begierde lehren. Und sie gehen nicht weiter als der Heide (Cato), der sagt: sei dir selbst der Nächste!, was doch wiederum ein anderer Heide, Terenz, verdammt." [1]) „Es ist aufs sorgfältigste zu beachten, daß aus dem Liebesgebot (Mt. 22) einige Väter die Meinung gebildet haben, daß die geordnete Liebe vom eigenen Ich anfange . . . Aber aufs gefährlichste wird der Affekt des eigenen Wohlseins unter jener Liebesordnung genährt, die doch Christus durch das Gebot gerade zerstören wollte . . Ich will nur meine Kühnheit enthüllen. Ich verstehe das Gebot so, daß es nicht auf die Selbstliebe geht, sondern allein auf die Nächstenliebe. Zuerst, weil die Selbstliebe von selbst in allen ist . . Was spontan da ist, bedarf aber nicht des Gebotes. Es heißt nicht: du sollst dich und den Nächsten wie dich selbst lieben, sondern einfach: den Nächsten wie dich, wie du dich selbst schon vor dem Gebot liebst. Paulus sagt von der Liebe, daß sie das des anderen suche, völlig die Selbstliebe verleugnend. Und Christus gebietet Selbstverleugnung und Haß der eigenen Seele. Endlich aber, wenn der Mensch schon die richtige Selbstliebe hätte, be-

[1]) I 654, 26.

dürfte er nicht der Gnade Gottes, weil dieselbe Liebe, wenn sie recht ist, sich und den Nächsten liebt; denn nicht beider Verschiedenheit gebietet das Gebot, sondern ihre Identität . . Deshalb scheint mir nach meiner Kühnheit das Gebot von der verkehrten und eingekrümmten Liebe zu reden, in der der Mensch, des Nächsten vergessen, nur das Seine liebt, welche Liebe nicht richtig wird, wenn er nicht wiederum sein selbst vergessend nur dem Nächsten dient. Das zeigen auch die Glieder des Körpers an, deren jedes dem anderen in seiner Gefahr dient. Die Hand kämpft für den Kopf und fängt die Verletzungen auf, die Füße treten zur Rettung des Körpers in Kot und Wasser." [1]) „Daher ist der Sinn des Gebotes: „Du liebst dich allein und verkehrt; wenn du aber die Liebe derart auf deinen Nächsten richtest, so würdest du wahrhaft lieben"; es gebietet nicht die Selbstliebe, was es getan hätte, wenn sie gut wäre, sondern es findet sie vor und überträgt sie auf den anderen und rektifiziert sie so." [2])

Diese grundsätzliche Neuerung in dem Verhältnis des Ich zu den anderen hat nun für alle besonderen Verhältnisse zu den Menschen, die wir in der Normenlehre kennen lernten, grundlegende Bedeutung. Sie ist nicht nur die innere Kraft der persönlichen Verhältnisse, indem sie die Achtung und Hilfeleistung, die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit bewirkt und vertieft, sondern sie ist auch der erneuernde Geist in den durch die eigene Natur und durch die Dingwelt vermittelten Verhältnissen der Menschen. Man hat allerdings der christlichen Ethik, wie sie von Jesus selbst ausgeführt wurde, oft den Vorwurf gemacht, sie sei eine bloße Individualethik, indem sie sich um die sozialen, geschlechtlichen und anderen natürlichen Verhältnisse der Menschen nicht kümmere. Die Ethik Jesu sei für unsere Verhältnisse, die von den sozialen, sexuellen und anderen öffentlichen Problemen beherrscht sind, nicht mehr zureichend; sie sei eben keine Sozialethik. Demnach müßten wir hier zum Abschluß der religiösen Ethik und damit der Ethik überhaupt noch eine religiöse oder christliche Lehre von den sozialen und natürlichen Verhältnissen der Menschheit ausbilden.

---

[1]) II 580, 24 ff. [2]) I 654, 21.

Diese Kritik der religiösen Ethik ist nun aber durchaus unberechtigt. Die Lehre von den dinglich und naturhaft vermittelten Verhältnissen der Menschen ist Sache der empirischen Normenlehre, wie denn diese Verhältnisse in die Erfahrungswelt gehören. Daher werden diese Verhältnisse von der Religion nicht selbst behandelt, sondern vorausgesetzt. Die Religion kann für diese Verhältnisse so wenig wie für andere besondere Normen aufstellen, die von der Eigenart der betreffenden Verhältnisse ausgingen, sondern sie kann nur eins: dem Menschen innerlich den neuen Willen geben. Sie kann die Verhältnisse nicht von ihnen selbst oder ihrer Grundlage in der Erfahrungswelt aus erneuern, sondern sie kann sie nur durch innere Willenserneuerung beeinflussen. Und von da aus kann sie allerdings einen starken Einfluß auf sie ausüben. Der neue Wille bedeutet auch eine Erneuerung der sozialen Verhältnisse in ihrem weitesten Umfang. Er greift den Schaden bei der Wurzel an. Das nämlich ist ein Hauptgrund der scheinbar unlösbaren Schwierigkeiten der sozialen Verhältnisse, daß jeder sich selbst und das Seine sucht und nicht, was des anderen ist. Dadurch entsteht die ungeheure Steigerung des Eigentums auf Kosten der anderen, dadurch die Feindschaft gegen das Eigentum überhaupt bei den Besitzlosen. Die Selbstsucht verdirbt auch in mancherlei Weise die geschlechtlichen Verhältnisse und auch die Verhältnisse der Völker und Staaten. Deshalb kann keine bessere Sozialethik gegeben werden als durch die religiöse Sittlichkeit. Die religiöse Sittlichkeit aber ist nur Sache des einzelnen, seiner Bekehrung und Erneuerung. Äußere Normen liegen nicht in ihrem Interesse noch in ihrer Macht, sondern nur der innere Wille. Dieser aber schafft sich ein neues Reich, in dem Gerechtigkeit und Friede wohnt. Nicht durch äußere Normen und Organisationen kann das Reich der Gerechtigkeit und Liebe zustande kommen, sondern nur durch die innere Erneuerung der Menschheit.

Dieses Ziel des Ganzen können wir im Begriff des Reiches Gottes zusammenfassen. Das Reich Gottes hat einerseits einen weiteren Umfang als die Kirche, sofern es nicht nur die religiöse Grundlegung der Sittlichkeit, sondern auch die Ausführung der religiösen Sittlichkeit selbst und deren Folgen umfaßt.

Das Reich Gottes ist die erneuerte Menschheit mit ihren gottgemäß gestalteten Verhältnissen. Hier kann die Gemeinschaft der Menschen in Liebe, die wir bei dem Kirchenbegriff ausschalteten, ihre Bedeutung gewinnen. Damit ist freilich andererseits auch ein engerer Umfang für das Reich Gottes gegeben: es geht nicht von dem weiteren Umfang der Kirche aus, den die sichtbaren Zeichen, Wort und Sakramente, ziehen — denn dieser kann selbst, als solcher, zur wirklichen sittlichen Erneuerung der Menschheit nicht helfen —, sondern von der unsichtbaren Kirche, d. i. den wirklich durchs Wort erneuerten Menschen. — Wichtiger aber als dieses Verhältnis zur Kirche ist die richtige Orientierung des besonderen Inhalts des Gottesreiches, der in allen ihren Verhältnissen erneuerten Menschheit. Dieses Ziel konnte nämlich ohne die Grundlegung durch die innere Willenserneuerung vor den empirischen Willen als Endzweck hingestellt werden, wie das in der Endzwecklehre vom Reiche Gottes geschah, die dem Reichgottesbegriff neuerdings vornehmlich sein Gepräge gegeben hat. Danach ist das Reich Gottes die Gemeinschaft der Menschen in Liebe unter dem Gott der Liebe. Das ist nun aber nach der vollständig erfaßten religiösen Sittlichkeit nicht zutreffend. Das Reich Gottes ist in erster Linie nicht eine Liebesverbindung der Menschen, sondern innere Gottbestimmtheit, nicht ein Reich als Gesellschaft von Menschen, sondern ein Reich als Königtum und Herrschaft; es ist grundleglich nicht eine sittliche, sondern eine religiöse Größe. Wenn sich das Reich Gottes von der Kirche dadurch unterscheidet, daß es die Gemeinschaft der Menschen in Liebe betrifft, so ist doch diese Gemeinschaft nichts ohne die religiöse Grundlage, die die Kirche, d. i. das Gotteswort in den Menschen wirkt. Das Reich Gottes ist die durch das Wort Gottes bewirkte Gottesherrschaft in den Herzen der Menschen als die Grundlage einer in ihren gesamten Verhältnissen erneuerten Menschheit. Damit ist es einerseits gegen die Kirche abgegrenzt, andererseits von dem Gottesreich als Endzweck scharf genug unterschieden.

Diese Durchführung des neuen Willens in den Verhältnissen der Menschen mag für die empirische Menschheit noch in weiter Ferne liegen, sie ins Auge fassen muß jeder, der den sittlichen Willen bejaht. Es verhält sich in dieser Beziehung ebenso wie

mit der Durchführung des sittlichen Willens gegenüber den natürlichen Strebungen, d. i. der Heiligung und Vollendung. Dem sittlichen Willen ist der Glaube an seine Durchsetzung bis in die letzten Konsequenzen unveräußerlich. Er begründet einen sittlichen Idealismus, der sich freilich von bloß erkenntnismäßigem Idealismus durch seine reale Grundlegung in der Religion, in Gott unterscheidet. Diese Zuversicht der letzten Durchführung des Sittlichen gehört auch zu dem Glauben an die sittliche Weltordnung, der durch das ganze System geht, sofern es zuerst unbedingte Normen in der Erfahrungswirklichkeit aufwies, zu ihrer Durchsetzung gegen das sie aufhebende Unrecht und dann zu dem neuen, sittlichen Willen führte, der die Normen erfüllt und noch mehr tut. Wenn aber das empirische Menschentum dem neuen Willen und seiner Herrschaft in der Menschheit scheinbar unüberwindliche Schranken entgegensetzt, indem nur wenige sich durch Gott erneuern lassen, indem in diesen der natürliche Wille zu leicht noch Gewalt hat und indem seiner Durchführung in den Verhältnissen der Menschen die festen Formen des natürlichen Menschentums entgegenstehen, so bleibt nur der Ausblick auf den Herrn übrig, der der innerste Bestimmungsgrund und das Wesen aller wahren Sittlichkeit ist: wenn von ihm die Sittlichkeit ihrem Wesen nach abhängt, so wird er auch als Wirklichkeit und Ursache die sittliche Vollendung der Menschheit herbeiführen.

Literatur

zur religiösen, d. i. christlichen oder „theologischen“ Ethik (vgl. S. 281; die katholische Ethik s. 1. Hälfte S. 292).

I. Allgemeines:

a) Biblische Ethik: Mosheim, Sittenlehre d. Hl. Schrift, 5 Bd. 1735 ff., 3. Aufl. 1742 ff.; A. Thoma, Gesch. d. chr. Sittenl. in d. Zeit d. N. T., Haarlem 1879; H. Jacoby, Neutestam. Ethik 1899. — Koppelmann, Sittenlehre Jesu 1896; O. Flügel, dgl. 1897; A. Rau, D. Ethik Jesu 1899; E. Grimm, dgl. 1903; Bachmann, D. Sittenl. Jesu u. ihre Bdtg. f. d. Ggw. 1904; Herrmann, D. sittl. Weisungen Jesu, 2. Aufl. 1907; P. Möhring, Sittenl. Jesu 1910. — Ernesti, Ethik d. Paulus 1768; Juncker, dgl. 1904.

b) Gesch. d. chr. Eth.: Stäudlin, Gesch. d. Sittenl. Jesu, 4 Bd. 1799 ff., Gesch. d. chr. Moral seit d. Wiederaufleben d. Wissensch. 1808, Gesch. d. phil., ebrä. u. chr. Mor. 1816; Marheineke, Gesch. d. chr. Mor. I 1806; De Wette, Chr. Sittenl., 2. 3. Tl.: Geschichte, 1819; Feuerlein, Sittenl. d. Christent. in ihren geschichtl. Hptformen 1855; Neander, Vorl. über d. G. d. chr. Eth. 1864; Wuttke, Handb. d. chr. Sittenlehre 1860, 3. Aufl. hrsg. v. L. Schulze 1886; Bestmann, G. d. chr. Sitte 1880 f.; Gaß 1881 ff., Th. Ziegler 1886, Luthardt 1888: G. d. chr. Eth.

II. Lutherische Ethiker: Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sermon v. d. guten Werken, u. a. Schriften (Luthardt, Die Ethik Luthers in d. Grdzügen, 2. Aufl. 1875; Lommatzsch, Luthers Lehre v. eth.-rel. Stdp. u. mit bes. Berücksicht. s. Theorie v. Gesetz 1879; Hering, Luthers Lehre v. d. Nächstenliebe v. 1519—21 1883). — Melanchthon, Loci communes 1521, Epitome philosophiae moralis 1538 = Ethicae doctrinae elementa 1550, Kommentar zu Aristoteles' Nikomach. Eth. 1529 ff. (Herrlinger, Mel. Theologie, Költzsch, Mel. phil. Eth. 1889, Schwarz, Mel. u. s. Schüler als Ethiker, Stud. u. Krit. 1853, ebenso Thom. Venatorius u. d. 1. Anfänge d. prot. Eth. ib. 1850, F. Bartels, D. eth. Grdgdk. d. ev.-luth. Bek.schriften 1884); M. Chemnitz, Kommentar zu d. Loci 1591; V. Strigel, dgl. (Hoennicke, Studien z. altprotestant. Ethik 1902). — Thom. Venatorius, De virtute christiana 1529; Hier. Weller, De officio ecclesiastico, politico et oeconomico; D. Chytraeus, Regulae vitae s. virtutum in praecepta decalogi

distributae 1555; Nic. Hemming, Enchiridion theol. 1562, l. 2. 3; Paul v. Eitzen, Ethicae doctrinae ll. 4 1571 u. ö. — J. Gerhard, Loci, sowie die folgenden dogmat. Systeme, besonders bis zur Verselbständigung der Ethik durch Calixt, enthalten zugleich die Ethik (R. Hupfeld, D. Ethik J. Gerhards 1908); vgl. jedoch B. Meisner, De summo bono 1614 u. ö., De legibus 1616 u. ö.; G. Calixt, Epitome theologiae moral. 1634 (Subjekt der theol. Eth. der Wiedergeborene); J. K. Dürr, Compend. theol. mor. 1675; Th. Meier, Introductio in univers. theol. mor. stud. 1661; H. Rixner, Instructionum theol. mor. 1690; J. A. Osiander, Theol. mor. 1678; Dannhauer, Collegium decalogicum; Strauch, Theol. mor. 1705; Schomer, Specimen theol. mor. 1690; Baier, Comp. the. m. 1698; Buddeus, Institutiones the. m. 1727. — Rambach, Christl. Sittenlehre 1736 u. ö. (Ethik des Pietismus, Mitteldinge!).

III. Reformierte Ethiker: Calvin, Institutio III, 6—10 (Lobstein, Die Ethik Calvins 1877; Bavinck, De Ethik van U. Zwingli 1880); Danaeus, Ethice christiana 1577 u. ö. (d. 1. ausgeführte System theol. Eth.); Keckermann, Systema ethicae (Philos. Eth. begünstigend); Amesius, Medulla theologica (dagegen), De conscientia et eius iure et casibus; Polanus, Syntagma theol. christ. 1609; Wolleb, Christ. theol. comp., 2. Aufl. 1634; Walaeus, Comp. ethicae Aristot. ad normam veritatis christ. revocatum 1620; Hoornbeck, Theol. practica 1663; Mastricht, Theoretico-practica theol. 1699; M. Amyraut, La morale chrétienne, 6. Aufl. 1652 ff.; Heidegger, Ethicae christ. prima elementa ex sana ratione et. S. Scr. 1711; Pictet, Medulla ethices christ. 1711, La morale chrét. ou l'art de bien vivre 1693; Vitringa, Typus theol. pract. 1717; Hottinger, Typus vitae christ.; A. Lampe, Delineatio theol. activae 1728; Ostertag, Comp. eth. chr.; Altmann, Principia ethica ex monitis naturae et praeceptis religionis chr., 2. Aufl. 1753; Stapfer, Sittenlehre, 6 Tl. 1756 ff.; Wyttenbach, Comp. the. dogm. et mor. 1754; Robert, Eth. chr. comp. 1770; Endemann, Instit. the. mor. 1780, Eth. chr. comp. 1783.

IV. Allgem. protest. Ethik: Von Wolff abhängig: Sigm. J. Baumgarten, Theol. Moral 1738, Ausf. Vortrag d. the. Mor. 1767; Reusch, Theol. mor. 1760; J. G. Töllner, Grdriß d. Moraltheol. 1762; Stapfer s. o.; J. G. Canz, Disciplinae morales omnes 1739. — Selbständiger: Th. Crüger, Apparatus theol. mor. Christi et renatorum 1747; P. Hanßen, Chr. Sittenlehre, nach Vft. u. Schrift 1739; Mosheim s. o.; Crusius, Kurz. Bgr. d. Moralthe. 1772 f.; Gellert, Moral Vorlesgn., posthum; R. Z. Becker, Vorles. üb. d. Rechte u. Pflichten d. Menschen 1791 f.; Steinbart, System d. rein. Phil. oder Glücksel.lehre d. Chr. 1778 u. ö.; J. P. Miller, Lehrb. d. gz. chr. Mor. 1771; G. Leß, Hdb. d. chr. Mor. f. Aufgeklärte 1777; Bahrdt, Syst. d. mor. Rel. 1787. — Von Kant abhängig: J. W. Schmid, Chr. Moral, wiss. bearb. I 1797, Über d. Geist d Sittenlehre Jesu u. s. Ap. 1790, The Mor. 1793, Lehrb. d. the. Mor. 1794, Chr. wiss. Mor. 1797; J. E. C. Schmidt, Lehrb. d. Sittenl. m. bes. Hins. a. d. mor. Vorschr. d. Chr. 1799; Stäudlin, Grdriß d. Tugendl. z. Vorl. f. zk. Lehrer i. d. chr.

Kirche 1798, Grdsätze d. Moral 1800; Ammon, Chr. Sittenl. 1795; Duttenhofer, Versuch ü. d. letzt. Grdsatz d. chr. Sittenl. 1801; Snell, Hptlehren d. Mor.phil., f. gebildete Leser 1805. — Unabhängig od. gegen Kant: (Garve, Übers. d. vornehmst. Prinz. d. Sittenl. v. Arist. bis z. Ggw. 1798); F. V. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, 5 Bd. 1788 ff., Ü. d. Kleinigkeitsgeist in d. Sittenlehre 1801; J. D. Michaelis, Moral (Glücksel.) 1792; Tittmann, Chr. Mor. 1783 f.; J. C. Döderlein, Kurzer Entwurf d. chr. Sittenl. 1789 f.; Stäudlin, Phil. u. bibl. Mor. 1805; Neues Lehrb. d. Mor. f. Theol. 1813; Ammon, o. c. 3. Aufl. 1800.

Der spekulativen Philos. nahestehend: K. Daub, Jud. Ischarioth od. Betr. ü. d. Böse im Vh. z. Guten 1816, Vorl. ü. d. Proleg. z. the. Mor. u. ü. d. Prinz. d. Eth. 1839, Syst. d. the. Mor.; Marheineke, Syst. d. the. Mor. 1847; Baader, Fermenta Cognitionis 1822 ff., Grdzüge d. Sozietätsphil. 1857; Culmann, Chr. Eth. 1863, 3. Aufl. 1889; R. Rothe, The. Eth. 1845, 2. Aufl. 1869 ff., 5 Bd.; J. A. Dorner, Syst. d. chr. Sittenl. 1885; Martensen, Chr. Eth. 1871 ff., 5. Aufl. 1887; O. Pfleiderer, Grdriß d. chr. Sittenl., 4. Aufl. 1888. — Schleiermacher. Die chr. Sitte, hrg. v. Jonas 1843; Rütenick, Chr. Sittenl. 1845; Gelzer, Die Religion im Leben od. d. chr. Sittenl. 1839; De Wette, Chr. Sittenl. 1819 ff., Vorles. ü. chr. Sittenl. 1824; Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl. 1826; Bruch, dgl. 1829; Kiesewetter, Chr. Sittenl. 1833; L. A. Kähler, dgl. 1833, Wissensch. Abriß chr. Sittenl. 1835; Wuttke, Hdb. d. chr. Sittenl. 1860, 3. Aufl. v. L. Schulze 1874 f.; B. Wendt, Einl. in d. Eth. 1864; H. Weiß, Einl. in d. chr. Eth. 1899; Schnedermann, Chr. Sittenl. 1891; Luthardt, Komp. d. the. Eth. 1896; Krarup, Grdriß d. chr. Eth. 1897; J. Köstlin, Chr. Eth. 1899; L. Lemme, Chr. Eth., 2 Bd. 1905 f. (ausf. Lit.angaben z. jedem Kap.); O. Kirn, Grdriß d. theol. Eth. 1909, Sittl. Lebensansch. d. Ggw. (in: „Aus Natur u. Geisteswelt"). — A. Ritschl, s. 1. Hälfte S. 68 ff., Lehre v. d. chr. Vollkommenheit 1874; W. Herrmann, ib. S. 57 f.; H. Schultz, Grdriß d. ev. Eth., 2. Aufl. 1897; Th. Häring, D. christl. Leben 1902, 2. Aufl. 1910; Gottschick, Ethik 1907. — — Biblizistische Ethik: J. F. Flatt, Vorl. ü. chr. Mor. 1823; H. C. Schwarz, Ev.-chr. Eth. 1830; C. F. Schmid, Chr. Sittenl. 1861, 2. Aufl. 1867; C. D. F. Palmer, Moral d. Chr. 1864; J. T. Beck, Vorl. ü. chr. Eth. 1882; Kübel, Chr. Eth. 1896; M. Kähler, Theol. Eth. 1887, 3. Aufl. 1908. — Neuluth. Ethik: Sartorius, Lehre v. d. hl. Liebe 1840 ff.; Harleß, Chr. Eth. 1842, 8. Aufl. 1893; Vilmar, Theol. Mor. 1871; Hofmann, Theol. Eth 1878; Frank, Syst. d. chr. Sittl. 1884; Scharling, Chr. Sittenl. nach ev.-luth. Auffass. 1892; R. H. Grützmacher, D. Quelle u. d. Prinz. d. the. Eth. im chr. Char. 1905; R. Seeberg, System der Ethik 1911, Christl.-protest. Ethik, in: Kultur d. Gegenwart I 4, 1906; A. v. Oettingen, Sozialethik: Dedukt. Entwickl. d. Gesetze chr. Heilslebens im Organism. d. Menschheit 1873, I. Moralstatistik 1882, II. D. chr. Sittenl., 3. Aufl. — H. v. d. Goltz, Sozialethik 1908.

Sachregister.

Zur Ergänzung vgl. den in Inhaltsverzeichnis und Seitenüberschriften angedeuteten Gedankengang.

Abschreckungstheorie II 266
Absolutismus
der Normen I 148f. 177. 183. 269
der Strafe II 267ff.
des Staates II 277ff.
Achtung, vor
vor eigenem Sein II 4f. 15ff. 23ff.
Umwelt
Tieren? II 45ff. 418., I 266f.
Menschen II 52ff. 60ff., I 267f., II 277. 418
Adiaphora II 421f., I 145. 161. 262
Affekte (s. Emotion.) I 203, II 171f. 186ff. 201ff. 214
Aktualitätspsychologie II 182f.
Altruismus II 213f.
als Endzwecklehre I 59ff.
als Trieblehre:
nativistischer I 188ff.
sympathetischer I 219ff.
egozentrischer I 232ff.
religiöser II 393. 418f. 422f.
Angeboren s. Nativ.
Anlage s. Nativ.
Anteilsgesellschaften II 129
Antinomismus
des natürl. Willens II 185ff. 221ff., s. Libertin.
der systemat. Ethik I 119ff.
religiöser, christl. II 379f. 406
Antipathie I 219, II 149f.
Anthropologie s. Mensch
Anthropologische Ethik I 202ff.
Anthropozentrismus
gegenüber der Welt I 35, II 45f.
„ Gott I 72, II 298f. 389. 303. 312ff. 373
Antworten II 72ff.
Apriorismus
nativistischer I 170ff.
sittlich-religiöser II 407ff.
Arbeit
Grundformen
Selbsterhaltung II 21f.
Erkenntnis II 23. 39
Arbeit für andere, Recht auf Arbeit II 23. 122ff.
Arbeiterfrage II 122ff.
Arbeiterschutzgesetzgebung II 131
Armenpflege II 128. 66ff. 370
Askese II 29. 420
Ataraxie I 31
Aufrichtigkeit II 30f. 88. 94ff.
Autarkismus I 28
Autonomismus I 164. 166. 170ff.
Autoritätsprinzip I 246ff.

Barmherzigkeit, gegen
Tiere II 51
Menschen II 67ff.
Bedürfnisse II 190ff.
Begehren II 185ff. 203

Beispiel II 204
Bekehrung II 340 ff.
Beruf
  Pflichtmäßigkeit II 21 f. 39
  Teilung II 23
  als irdische Betätigung gegenüber der Religion II 387 ff. 392
Bescheidenheit II 61. 416
Besitz s. Eigentum
Besserungstheorie
  in der Willenslehre II 214 f.
  als Straftheorie
    bedingte (Sicherungszweck) Besserungstheorie II 263 f. 266
    unbedingte, ethische II 273
Bewußtsein (vgl. Selbstbewußtsein)
  als Quelle der Normen I 164 ff. 151 f.
  im Wesen des Menschen II 31 f.
  als Inhalt und Organ des Verkehrs II 72 f. 76. 82 ff. 106 f.
  als Grundlage des Wollens II 176 ff. 205 ff.
  Sittliches Bewußtsein II 237 ff.
Billigkeit s. Gerechtigkeit
Blutrache II 258
Böse s. Sünde und Unrecht
Bruderliebe II 360 ff., I 68 ff.
Buddhismus II 285
Bürgerliche Gerechtigkeit II 211 ff. 220
Buße
  Arten
    erkenntnismäßige, gesetzliche II 272. 320
    willensmäßige, evangelische II 272. 320. 341, I 78
  als Sühne II 272 f.

Charakter II 214
Christologie II 304 ff. 330 ff.
Consilia (evangelica) I 137

Dankbarkeit als
  altruist. Trieb I 233 f.
  Pflicht
    empirische II 96 f. 162
    religiöse II 416
  religiöses Motiv II 398
Deismus I 248 f.
Dekalog
  als offenbarungsmäßige Normenlehre I 250
  als klassische Tafel der wirklichen Normen II 326. 238 f. 65 u. s. f.
Demut II 423
Determinismus
  kosmologischer (metaph.) II 178 f. 208 f.
  psychologischer II 209 f. 185 ff. 202 f.
  religiöser II 413 ff. 311 f.
Dinglichkeit II 45 ff. 100 ff., I 266 f.
Dingwelt s. Dinglichkeit II 414
Dualismus
  Ethik I 135 ff.
  Religionsbegriff I 138 f.
  Seligkeitsbegriff II 298 f.
  Sündenbegriff II 314
  Anthropologie II 179 f.
Duell II 247 f. 260 f.

Egoismus
  Arten
    als Lustbestimmtheit II 199, I 24
    gegen die anderen
      einfacher II 88. 94 f. 111. 125. 142. 223 ff.
      wohlverstandener I 85 f. 25. 237. 83 ff. 42 f.
    gegen Gott II 312 ff.
  als Normenquelle II 242 f.
Ehe
  Stammesehe II 152 f.
  Vielehe II 154 f.
  Einehe II 155 f.
    Verwandtenehe II 146 f.
    Ausschließlichkeit II 147
    Lebenslänglichkeit II 148 f.

Ehelosigkeit II 28f. 137
Ehescheidung, -bruch II 150. 148
Ehre
des Menschen II 61
Gottes I 140, II 294f. 383
Ehrerbietung II 61
Ehrfurcht II 415
Ehrliebe, -sucht I 47, s. Egoismus
Eid II 83
Eigentumsbegriff II 98ff.
Eigentumsbildung, -recht
an den Dingen II 100ff.
durch Okkupation 102
durch Gebrauch u. Arbeit 103f.
gegen die Mitmenschen 105ff.
Eigentumslosigkeit 122f. 128
Eigentumsverkehr
unentgeltlicher: Schenkung, Erbe II 119f.
entgeltlicher: Handel 120f.
Elternpflichten II 156ff., I 123
Emotionalismus
nach seiner Struktur: nativistischer usw. s. Inhaltsverz. I 22ff. 188ff. 216ff. 240ff. 251ff.
nach seinem Inhalt
egoist. Emotionen I 22ff., II 185ff.
altruist. Emotionen s. Altru.
Endzweck
als sittl. Norm I 17ff. 38f. 143ff. 163
als Teleologie II 430f.
Endzwecklehre I 13ff., s. Endzweck
Energismus I 40ff. 45f.
Erbsünde II 203f. 221. 312ff.
Erholung II 31
Erlaubtes als
Indifferentes I 19. 145. 160f. 262. 268, II 421f.
positiv Erlaubtes I 162f., II 28f. 421f.
Erziehung II 73. 158f. 212. 417
Eschatologie I 127f., II 329. 353f. 432
Ethik
philosophische, bes. empirische I 4ff., II 1—280, I (soweit nicht unter dem folgenden)
„theologische", religiöse, christliche I 4ff., II 281ff.
Eudämonismus I 57f. 68ff. 135ff. 247ff.
empirischer I 21ff., s. Inhaltsverzeichnis II 185ff.
transzendenter I 32, II 298f.
Euthymismus I 30f.
Evolutionismus
als Endzwecklehre I 94ff., s. Inhaltsverzeichnis
als Gewissenslehre (I 99) 243f.
Existenz II 4ff. 23f. 59

Familie
Großfamilie II 152f.
polygamische II 154f.
monogamische II 155f.
Familiensinn, -pflichten II 162
Fatalismus II 415
Feigheit II 10f.
Feindesliebe II 426, I 234. 258
Finalismus I 21
Fleisch II 220. 189. 197. 343
Fluch II 337
Formalprinzip
in der empirischen Gesetzeslehre I 146ff. 153. 38. 175f. (Kant)
Bedeutung f. d. Religion II 285ff. 402
Fortpflanzung II 28f. 140. 158, I 123
Fragen II 72ff.
Frauenfrage, -bewegung II 138f.
libertinist.: Recht auf Mutterschaft
berechtigte: Frauenberuf
Freiheit
der Person II 62ff.
des Wollens
formale II 205ff.
transzendente 208f.
psychologische: von allen Motiven: Willkür 209f.

dem Zwang der zuständlichen Motivation: Wahlfreiheit 205 ff.
sittliche II 216 ff. 317. 379 f. (vgl. 202)
Freiheitsstrafen II 265
Freundschaft II 77. 143. 145
Friedensmoral
Friede als Zweck II 243
Gegensatz z. Kriegsmoral II 56 f. 132 f. 224 f.
Frömmigkeit s. Religion

Gattung I 194 f.
Gebet II 382 ff.
Geduld II 416 f.
Gefallen
als ästhetisches II 37. 188 f.
als sittliches Urteil I 206 f.
als Altruismus I 219 f.
Gefühle als Motive II 185 ff. 201 f., I 158. 149
Einteilung: Gefühle
des eigenen Organism. II 189 ff.
Lebenstrieb usw. II 189 ff.
überfließendes Wohlgefühl: Wohlwollen I 195 f.
der Außenwelt II 193 ff.
sinnl. u. Vorstellungsgefühle II 193 ff.
empirischer Altruism. I 219 ff.
Qualität: Lust u. Unlust II 198 ff.
Gehorsam
seine Gegenstände
Menschen II 161. 230. 277
Normen und Obrigkeit II 213 f. 270 f. 276 ff., I 177 f.
der Herr II 287 f., I 153
seine Art
Selbstbestimmung II 213 ff.
spontane, lustvolle Hingabe II 216 f. 285 ff. 404 f.
Geist
psycholog. Begriff s. Bewußtsein
ethischer Begriff II 343. 419
Gelassenheit I 254 ff.
Gelübde II 82 f. 384 f.
Gemeinde II 356 ff.
Gemeineigentum II 111 ff. 116
Gemeinleben, -wesen II 52 ff., I 59 f
Gemeinschaft, der
Interessen II 79 f.
Personen II 79 f. 77. 142. 311. 356 ff.
Genugtuung II 275
Genuß
der Welt
empirisch beurteilt
sein Recht II 28 f.
seine Schranke II 30 ff. 37
religiös beurteilt II 421 f.
Gottes I 20. 136 ff.
Gerechtigkeit
allgem. Begriff II 109. 220, I 155 f. 269
besonderer Begriff
distributive II 109 f. 166 f.
vergeltende I 235, II 257. 267
Geschichte
Ethik der Geschichte I 98 ff. 112
als Normenbildnerin II 238, I 240 ff.
Geschlechtlichkeit II 136 ff. 29.
Geschlechtsgemeinschaft II 136 ff. 141 ff.
Geschmack, sittlicher I 207 f.
Geselligkeit II 76, I 194 f.
Gesetz, sein
Begriff I 146 ff. 269
Inhalt II 1—170
„Gebrauch" II 379 f.
Gesetzeslehre s. Inhaltsverz. v. I
Gesinnung II 60. 65. 216 f., s. Herz; I 62. 251
Gesundheit II 20. 28 f. 158
Gewalt, als
Unrecht II 63 ff. 115. 225 ff. 264 f.
Ursprung von Normen und Staat II 229 ff. 242
Herrschaftsrecht II 269 f. 276 f.

Gewissen, nach
der Endzwecklehre I 16. 31
der Gesetzeslehre I 152
der psycholog. I 152 f. 166 f. 198. 206 f. 215. 243 f. 288
der transsubjekt. I 287 ff., II 17. 14. 65. 68 ff. usw. 239 f.
Glaube
heidnischer II 240 ff.
als sittl. Grundverhalten, dessen Wahrheit II 388 ff.
sittl. Bedeutung II 284 ff. 316. 339. 386 ff. 413 ff.
Gleichheit
der Rechte
des persönl. Seins II 60 ff., I 65
des Eigentumsrechts II 107 ff., I 86 f.
der geschlechtl. Rechte II 137 f. 151
des Verhaltens
Vergeltung II 255 ff., I 235
des eigenen mit dem vom andern verlangten II 165 ff.
Glückseligkeit
empirische I 21 ff. 179
religiöse II 297 ff. 404 f., I 32. 137 f.
Gnade II 334 ff. 362 f.
Gott
in sittlicher Beziehung:
Objekt (höchstes Gut) I 135 ff. 129 f., II 381 ff.
Gesetzgeber I 248 ff.
Bestimmungsgrund I 254 ff.
unmittelbarer (in Christus) II 287 f. 304 f. 385 f. 392 f.
vermittelter (im Sünder) II 319 f. 340 f.
in kosmischer, kausaler Beziehung
Herr der Welt II 413 f. 310 f.
Urheber der Sünde II 318
Gottesdienst
rein religiöser II 382 ff. 396. 414 f.
sittlicher II 392 ff. 402 ff.
Gottesglaube
-gewißheit II 288 ff. 319 f. 341 f.
-erkenntnis II 309 f. 288. 294 f.
Gottessohnschaft s. Christologie
Gottlosigkeit II 312 ff.
Gottseligkeit II 297 ff. 404 f.
Gottvertrauen II 415, I 71. 74 ff.
Güte
als Tugend I 211. 195 ff., II 67 ff.
der menschl. Natur. s. Emot. u. Altr.
Güterlehre s. Endzwecklehre
Gut I 156 f. 145. 19 f., II 402

Habitus II 204. 214
Handel II 120 f.
Harmonie I 207 f. 204. 257
Haß II 254 f.
Hedonismus I 26
Herrschaft
gewalttätige II 230 ff.
berechtigte
Obrigkeit II 270. 276 f.
Gott II 310
Herz II 216 ff. 203. 328
Hetärismus II 152
Heteronomismus I 170. 246. II 286 f.
Heuchelei II 219 f.
Hilfspflicht II 67 ff., I 279
Höflichkeit II 61
Hörigkeit
natürliche II 62 f. 157
wirtschaftliche II 63 f. 123 f.
zwangsmäßige II 63. 124. 229
Humanismus, Emanzipation v. d. Religion I 93
Humanität, in
der Individualethik I 40 ff. 108 ff. 119 ff., II 25
der transindiv. Eth.: Gegensatz z. Stammesmoral II 56 f. 132 f. 224 f. 236 f., I 64 ff.

Idealismus, ethischer I 180 ff., II 299 ff.
theoretischer in d. Ethik I 108 ff.

Jenseitsmoral
metaphysische I 135 ff.
sittlich-religiöse II 353
Imperativ
der Normen I 146 ff. 269. 177 (Kant)
im Willen inkorporiert II 285 ff. I 149
als Norm überflüssig II 379 f. 406
Indeterminismus s. Determinismus
Individualethik II 2 ff. 429 f.
Individualismus I 51 f. 41 ff.
Individualität II 114, I 51 f. 96 f. 113
Intellektualismus, der
Endzwecklehre I 14 ff. 16
Gesetzeslehre (gegen Emotionalismus) I 166 ff. 236
Willenslehre II 212 f. 204, I 272
Intention, -alismus I 21. 140. 145
Interesse
einfaches I 22. 24. 84 f., II 199
wohlverstandenes s. Egoismus
Intuitionismus I 166 ff.
Ipsismus I 37. 144. 204, II 286
Jus talionis II 257. 271. 425, I 235

Kalokagathie I 48
Kampf, sittlicher
der empir. Sittlichkeit II 212. 216
der Heiligung II 347 f.
Kapitalismus II 98 ff. 122 ff.
Kausalität
kosmologische II 178 f. 208 f. 413 f.
psychologische
wirksame I 149, II 201 f. 254. 406
teleologische II 209 f. 263
Keuschheit II 28 f. 136 f. 140
Kindesmord II 16
Kindespflichten II 28 f.
Kirche
selbst II 355—370
und Staat II 370—377
Kollision, der Pflichten I 162. 290, Beispiele: II 7 f. 47 ff. 90 ff. usf.
Kommunismus II 107 ff., I 65. 86
primitiver II 111 ff.
reaktionärer II 125 f.
Krieg II 225 ff.
Eroberungs- oder Angriffs- II 229
Entscheidungs- od. Streit- II 247 ff.
Notwehr- II 228. 251 f.
Vergeltungs- od. Rache- II 228. 253 f. 261 f.
Straf-krieg II 228. 280 f.
Kultur
Materialkultur II 21 ff.
Idealkultur II 38 ff. 279.
„Ethische Kultur" I 91 f.
Kulturethik I 98 ff. 112
Kulturstaat II 278 ff.
Kunst II 37 ff. 213

Laster II 214
Lebenstrieb II 4 f. 193. 404
Legalität I 251, II 251 f. 220
Leib
Pflichten gegen ihn II 25 ff.
Herrschaft über ihn II 33 ff. 419 f.
Leidenschaft II 201
Libertinismus I 23 f. 119 ff. 270, II 19 u. ö.
Liebe
als Gesetz aus der Gleichheit als Menschen I 62 ff. 65
Gotteskinder: Bruderliebe I 68 ff., II 425
als Trieb
natürl. Liebe
Verwandtenliebe I 236 f., II 133 f.
Wohlwollen, gesellige Triebe I 188 ff.
Geschlechtsliebe II 141 ff., „freie Liebe" II 138
sympath. Liebe (Wohlgefallen) I 219 f., II 145. 149
altruist. Liebe (Mitgefühle) I 221 ff.
egozentr. Liebe I 233 ff.

als Folge der religiösen Willensbestimmtheit: allgemeine, unbedingte (Feind) Nächstenliebe II 423 ff.
Lohn
wirtschaftlicher II 123, gemäß Produkt? II 129 f.
Existenz II 130
sittlicher II 94 f. 297 ff., I 137
Lüge
egoistische II 88 f.
nicht-egoistische
Umgangslügen II 89 f.
Zwecklügen II 90 ff.
altruistische (bes. pädagog. u. sanitäre) 90 f.
Notwehrlügen 92
Lust
natürliche II 188 ff. 199 f., I 22 ff., auch transzendente II 297 f., I 32
sittliche (religiöse) II 297 ff., 404

Mäßigkeit II 20. 30
Materialprinzip, sittl. I 147 f. 153. 174 ff., II 402, s. Formalpr.
Maximation (d. Glücks u. d. Vollkomm.) I 79 ff.
intensive I 80 f. 119 ff.
extensive I 80 f. 102 ff.
Mehrwert II 123. 129
Mensch, sein
Begriff II 24 f.
Naturwesen II 25 f. 131 ff.
Persönlichkeit II 32 ff. 141 ff. 419 f.
Verhältnis zum Menschen II 52 ff. 422 ff. 418
Menschlichkeit II 50
Mischehe II 145
Mitgefühle I 221 ff., II 95 f., s. Altruismus
Mitleid I 230 ff. 193, II 95
Mitteldinge I 145. 161, II 421 f., s. Erlaubtes
Mönchtum I 137, II 387
Monogamie s. Ehe
Moralismus in
der Willenslehre II 205 ff. 347
der Religionsauffassung II 340. 397, I 248 ff.
Mord II 65
Motiv s. Gefühl und Kausalität
Mystik
transzendente, intellektualist. I 138, II 383
immanente, voluntarist. I 254 ff., II 385, 396 f.

Nächster II 59 ff. 66 ff. 105 ff., I 279 f.
Nation II 230. 280. 163
Nativismus
intuitionistischer I 166 ff.
aprioristischer I 170 ff.
evolutionistischer I 243 ff.
metaphysischer I 192 ff.
Natur als
Gegenstand d. Handelns II 47 f. 415, I 267 f.
menschl. Natur II 23 ff.
Natur d. Willens II 185 ff.
Notlüge s. Lüge
Notrecht, d. i.
Normen z. Sicherung II 243
Unrecht aus Not z. B. Notlüge
Notstaat II 231 f. 243. 276.
Notwehr II 251 f. 92

Objektivität, sittl. I 173, s. Transsubjektivität
Obrigkeit II 270. 276 f. 376
Offenbarungsreligion II 323 ff., I 250
Okkupationstheorie II 102 ff. 115. 118
Ordnung, der Liebe II 389

Pädagogik II 159. 73. 90 f., I 121 ff.
Pantheismus, Ethik des P. I 251 ff.
Patriotismus II 280. 163
Pelagianismus II 204. 205 ff. 214 f., I 163 (d. Schema über d. Endzwecklehre!) 139. 255

Perfektionismus
als Endzwecklehre I 40ff., s. Inhaltsverz.
in der Willenslehre
natürlicher Moralismus II 205ff.
in der Heiligungslehre II 349ff.
Persönlichkeit I 52ff., ihr Inhalt
psychologisch II 33f.
ethisch II 34f. 212f. 205f.
religiös II 35f. 419
(Gottes II 310)
Personalismus
individueller I 52ff.
universeller I 117f.
Perversität II 136f.
Pessimismus der Ethik I 130ff. 193
Pflicht I 280f. 155 vgl. Gesetz
Gegensätze:
überpflichtmäßig II 378f., I 156f.
unterpflichtmßg. (erlaubt) I 160f.
Arten
gegen sich II 2—43
gegen die Umwelt II 44—170
Tiere? II 45—52
Menschen II 52—170
gegen Gott II 381—394. 414ff.
Pflichtenlehre I 146ff., vgl. Gesetzesl.
Pietät
allgemeine II 15ff. 60ff., 261ff.
kindliche II 159f.
Plagiat II 107
Positivismus in d. Ethik, christlicher I 77f. 250
Pragmatismus I 23f.
Prostitution II 139
Prozessieren
empirisch beurteilt II 249
religiös beurteilt II 427f.
Prügelstrafe II 271

Quietismus II 403, I 254ff.

Rache II 255ff., s. Inhaltsverz.
Reaktion II 251ff., s. Inhaltsverz.
Recht, als
Zweck(Sicherungs-)norm II 243, I 283
absolute Norm (I 212), als
Korrelat der Pflicht I 155. 162f. 285
empirisch beurteilt II 249
religiös beurteilt II 426f.
das Richtige überhaupt I 115. 163 Anm. 286f. 282ff. 269
Rechtfertigung
moralistische (aus Werken) II 340
religiöse II 340f.
Rechtsphilosophie I 282ff.
Rechtsstaat II 277ff.
Reich Gottes, als
Endzweck I 68ff.
Willensbestimmtheit (Gottesherrschaft) u. ihre Früchte II 430f.
Relativismus II 238, I 103ff. 241ff.
Religion
für sich
rein relig. Funktionen II 382ff.
Sache des Einzelnen II 360
als Quelle von Normen
besonderen Normen (natürliche Relig.) II 240f., I 135ff. 251ff.
der wirklichen, empir. Normen, als deren heurist. Prinzip II 239. 326
als sittl. Willensbestimmtheit
Relig. = Sittlichk. II 284ff.
Relig. u. Sittlichk. II 376ff.
Religionsethik I 1ff., II 284ff. 376ff.
Religionspsychologie II 289f. 294f. 319, I 1. 164ff.
Reue II 272f. 319f.
Revolution II 281. 165
Rigorismus
als Ausschluß des Indifferenten I 20f. 145. 160f. 262, II 241f.
als Gegensatz des Sittlichen z. d. natürl. Strebungen I 179, II 215
der Wahrhaftigkeitspflicht II 83ff.

Schuld
als Urheberschaft (psychologischer Schuldbegriff) II 205. 178
als Unrecht an jemand (ethischer Schuldbegriff) II 313 f.
Seele II 181 ff.
Selbstaufopferung II 7 f.
Selbstbehauptung, gegen
d. Nächsten, s. Ipsismus; I 124
d. Normen II 221 ff. 268 f.
Gott II 312 f. 321 f.
Selbstbeherrschung II 20. 33. 419 f., I 226. 53 ff. 49. 27
Selbstbestimmung II 206 ff.
Selbstbewußtsein, im
formalen Sinn II 206 f.
ethischen Sinn I 124, II 61. 423
Selbsterhaltung
als Pflicht, gegen
andere II 8 f.
sich selbst, das eigene Wesen II 9 ff.
Sein II 15 ff.
als Trieb II 193
ihr Inhalt II 20 ff.
Selbstgerechtigkeit II 322 f. 340
Selbstliebe s. Egoismus
Selbstlosigkeit s. Aufrichtigkeit
Selbstmord, aus verschied. Gründen II 5 ff.
Selbstsucht s. Egoismus
Selbstverleugnung II 284 ff. 339. 423, I 37 ff. 90
Selbstverneinung II 284 f. 339, I 133 f. 193
Selbstvervollkommnung, als
Endzwecklehre I 40 ff. 50
Willenslehre II 205 ff. 347
Sexualethik II 136 ff., I 123
Sicherung, als Grund von
Normen II 243
Strafe II 264 ff.
Sinnlichkeit, als
Seite des Menschen
ihr Recht II 28 f.
ihre Schranke
empirisch II 30 f. 41. 43
religiös II 314. 419 f.
Bestimmtheit d. Willens II 194 ff. 189 ff. 222
als System I 26
Skeptizismus I 23 f. 269 f. 119 (Anm.), II 238
Sklaverei II 229. 63.
Soziabilität I 194 f.
Sozialethik
empirische II 97 ff.
christliche? II 430
Sozialismus II 125 ff., I 86 ff.
Soziologie II 134 f. 152 ff., I 107. 241 f.
Staat
Natur-, Geschichts- II 163. 230 f. 276
Gewalt- II 229 ff.
Not- II 243. 276. 231 f.
Rechts-, Kultur- II 270. 277 ff.
Stände, die drei II 358. 370
Stamm II 132 f. 163. 56. 224 f.
Strafe
weder Vergeltung II 254 ff.
noch Sicherungsmaßregel II 263 ff.
Rechtsdurchsetzung gegen Rechtsverneinung II 267 ff.
Streit II 247 ff., s. Prozessieren
Subjektivismus I 21 ff., II 18. 185 ff. 199. 223 ff.
Sühne II 267 f. 335 ff.
Sünde II 316
psychologische Wurzel II 185 ff. 199 ff.
verurteilende Norm
die empirischen Normen II 221 ff.
die transzendentale Norm: Gott II 313 ff.
Sündlosigkeit
des Gottessohnes II 308. 332
der Sünder in d. Heiligung II 349 f.
Sympathie I 217 ff.
als Wohlgefallen I 219

als Mitgefühl (älterer Sprachgebr.) I 221 ff.
Syneidesis I 30 f.
Synteresis I 167

Tätigkeit II 31. 212. 384 f. 403 f., I 46 f.
Theismus II 310 f.
Tierethik, ihre
Leugnung II 45 f.
heidnische Ausbildung II 46 f.
wirklichen Normen II 47 f.
Timologie I 207. 216 ff.
Todesstrafe
zur Sicherung II 264
als Strafe II 269 f.
Transsubjektivität
der Erfahrung
empirischen I 261 f., II 295 f.
religiösen (sittlichen) II 295 f. 291
der Normen I 261 ff. 152 f. 34 ff. 41 f. 245 ff., II 2 f.
Transzendentale Methode
in der Erkenntnistheorie II 407 f., I 109. 114. 170 ff. 180 ff.
in der Begründung der Religion II 407 ff.
Transzendenz s. Übersinnl. u. Relig.
Treue II 80 f. 148 f.
Trieb II 191 f. 202
Triebethik s. Emotionalismus
Tugend s Emot. u. Altru.
geschichtl. Tugendbegriff I 45 f. 112
Tugendlehre
empirische I 157 f. 163 Anm.
religiöse, christl. II 378 f. 412 ff.

Überlassungstheorie II 116 f.
Übermensch I 119 ff.
Überpflichtmäßigkeit I 156 f., II 378 f.
Übersinnliches, als
Endzweck I 128 ff., s. Inhaltsverz.
Grundlage eines
Gesetzes I 247 ff.
Emotionalism. I 251 ff., II 422 ff.
Umwelt II 44 ff. 223 ff. 393 f. 397 f.
Unbewußtes, als
Weltgrund u. -zweck I 132 f.
Grund des Normenbewußtseins I 243 f.
Grund des Wollens II 202
Unglaube II 316. 413 ff.
Universalismus I 59 ff., s. Inhaltsverz.
Unlust s. Lust
Unrecht II 313. 315 f. 253. 267. 221 ff.
Unsterblichkeit II 353. 180 ff., I 138
Unwissenheit II 204, I 73
Usus legis II 380
Utilitarismus I 79 ff.

Verantwortlichkeit II 178. 205.
Verbindlichkeit I 36 f. 43. 278 ff., II 2 ff.
Vererbung I 121, II 158
Verdienstlichkeit I 156 f. 137, II 379
Vergeltung I 212, s. Reakt. u. Rache
Verhältnisse II 52 ff.
Willensverhältnisse I 206 ff. 214. 280
menschliche Verhältnisse
persönliche II 58 ff.
pflichtmäßige II 59 ff.
spontane II 75 ff.
wirtschaftliche (Eigent.) II 97 ff.
natürliche (Familie) II 131 ff.
Vernunft
als das Absolute, Weltvernunft I 108 f. 113 f.
als sittliches Organ I 166 ff. 205 ff. 203. 215.
Verpflichtung s. Verbindlichkeit
Versöhnung II 335 ff.
Versprechung II 82 f.
Vertrauen
der Menschen II 80 f. 88
auf Gott II 415, I 71. 79
Vivisektion II 49 f.
Volk II 163 f. 230 f. 280
Volkswirtschaftslehre II 97 ff.
Vollkommenheit I 211, s. Perfekt.

Voluntarismus, als
Metaphysik I 125, 132 ff.
Beurteilung d. Einsicht II 238 f.
Religionsauffassung I 254 f., II 287 ff. 385 f.
Normenbildung I 200, s. Emotional.
Vorsehungsglaube II 415. 432

Wahlfreiheit II 207
Wahrhaftigkeit
sachliche Begründung, s. Rigorismus
logische II 83
religiöse II 85 f.
individualethische II 86 f.
altruistische II 87 ff.
Wahrheit
sittliche I 9 f. 259 ff., II 1 ff., s. Skeptiz.
religiöse II 288 ff.
Wahrheitsdienst, allgem. II 73
Weltanschauung
metaphys. II 289, I 273. 247 ff. 128 ff. 108 ff.
sittliche II 413 f. 310 f.
Weltflucht I 137, II 383 f. 386 ff. 421 f.
Weltordnung I 259 ff., II 270 f. 276 f. 337. 432
Weltverneinung I 132 ff.
Werke, gute II 218. 214
Wertbegriff I 17 f. 34 f.
Wertgefühl I 216 ff. 207, II 188. 199
Werturteil II 290
Wiedergeburt II 344
Willenslehre
empirische II 185 ff., s. Inhaltsverzeichnis
sittlich-religiöse II 284 ff. 299. 216. 404 f.
Willkür II 209
Wirklichkeit
empirische, als
Grundlage der Normen I 259 ff., II 1—170
Gegenstand des Handelns II 1—170. 413 f.
übersinnliche II 289 ff.
Wissenschaft
ihre Pflichtmäßigkeit II 37 ff.
ihre sittl. Bedeutung II 41 ff.
ihr Eigentumsbegriff II 106
Wohlfahrtsmoral I 98, II 98. 243 f.
Wohltäter II 77 ff.
Wohltätigkeit II 128. 66 ff.
Wohlwollen I 195 ff.
Wort
des Menschen II 82 ff.
Gottes II 342 f. 355. 368 f.
Wünschen II 175 f.

Zivilisation II 236 f.
Zorn II 254 f. 337
Zurechnung II 178
Zweck
als Beweggrund des Handelns I 14 f., II 210
als Norm des Handelns I 14 ff. 144 f. 149. 163 Anm., s. Endzweck
als Weltbetrachtung II 430 ff.
Zwecktheorie
der Normen II 242 f.
der Strafe II 263 f.
Zweikampf II 247 f.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01125 6676

Date Due

FACULTY

PRINTED IN U. S. A.